Glosse.

1. La caduta di Montaigne e l'inconscio.

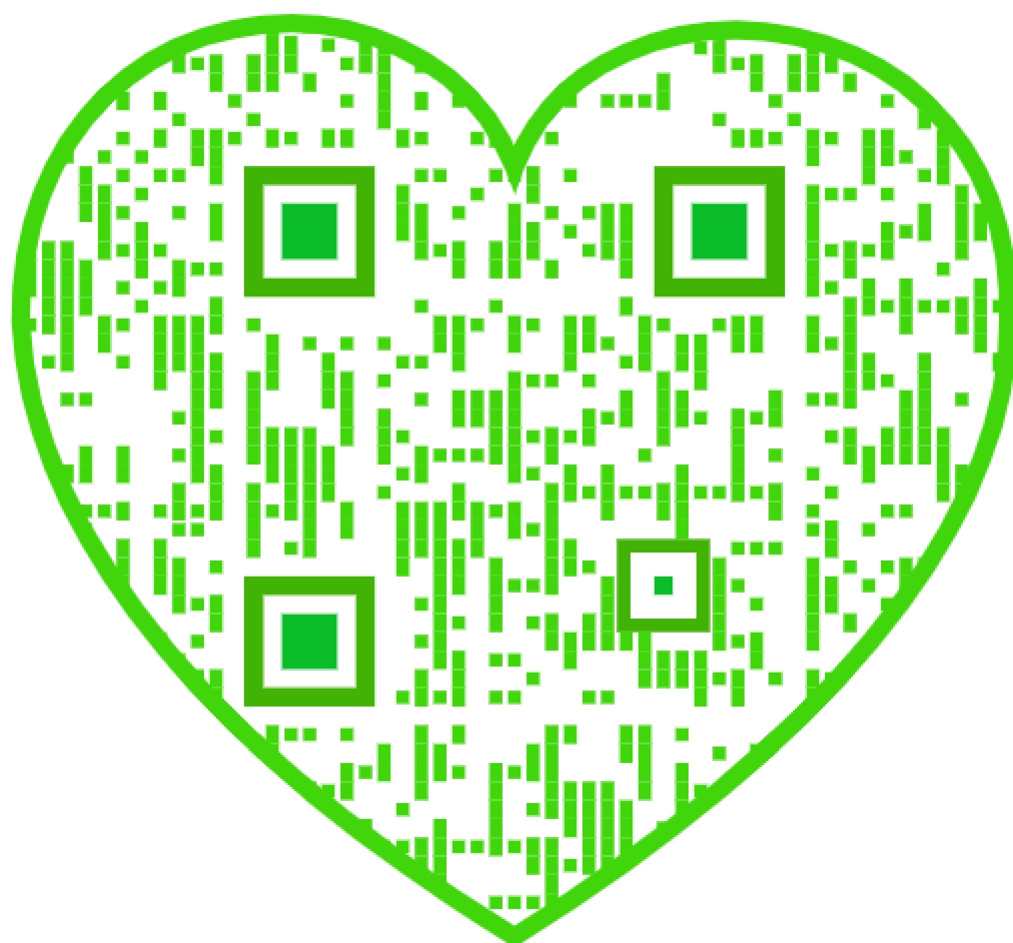
Nel cap. VI *del secondo libro degli* Essais *– che, come suggerisce il titolo:* De l'exercitation, *contiene un piccolo trattato sull'esperienza – Montaigne riferisce un incidente cui egli sembra attribuire un'importanza particolare. Un giorno, egli racconta, stavo passeggiando non lontano da casa su un cavallo piccolo e malfermo, quando «uno dei miei famigli, grande e forte, montato su un baio gagliardo che aveva una bocca impossibile, ma fresco e vigoroso, per fare l'ardito e superare i suoi compagni, lo spinse a tutta briglia sulla mia strada, piombò come un colosso sul piccolo uomo e sul piccolo cavallo, fulminandoli col suo peso e col suo slancio e gettandoci l'uno e l'altro con i piedi in aria: ed ecco il cavallo abbattuto a terra tutto stordito e io dieci o dodici passi piú in là, morto, disteso bocconi, la spada che avevo in mano a piú di dieci passi, la cintura in pezzi, senza piú movimento né coscienza, come una radice». Nella descrizione degli istanti in cui egli ritrova gradualmente i sensi, Montaigne dà prova di una maestria incomparabile: «Quando ripresi a vedere, fu con una vista tanto torbida, debole e morta, che discernevo soltanto la luce... quanto alle funzioni dell'anima, esse nascevano grado a grado con quelle del corpo. Mi vidi tutto insanguinato, perché la mia camicia era macchiata dal sangue che avevo vomitato... Mi pareva che la mia vita non mi tenesse piú che alla punta delle labbra: chiusi gli occhi per aiutarmi, cosí mi sembrava, a spingerla fuori, e prendevo piacere a illanguidirmi e a lasciarmi andare. Era un'immaginazione che non faceva che nuotare appena alla superficie della mia anima, tenera e fioca come tutto il resto, ma in verità non solo priva di dispiacere, anzi mischiata a quella dolcezza che sente chi si lascia scivolare nel sonno».*

Questo ricordo fornisce a Montaigne il pretesto di una serie di divagazioni, in cui uno stato crepuscolare diventa

il modello di una forma di esperienza certo particolare, ma che è anche, in qualche modo, l'esperienza estrema e piú autentica, che compendia in sé come un emblema l'intera ricerca degli Essais. *Poiché il suo stato di incoscienza gli sembra essere lo stesso «in cui si trovano coloro che vediamo venir meno di debolezza nell'agonia della morte, e che compiangiamo senza ragione, credendo che essi siano agitati da gravi dolori o abbiano l'anima oppressa da pensieri penosi». «Ho sempre pensato, – egli aggiunge, – che essi avessero l'animo e il corpo sepolti e addormentati:* vivit, et est vitae nescius ipse suae. *E non ho mai potuto credere che, in un cosí grande scotimento delle membra e in una tale perdita dei sensi, l'anima possa mantenere dentro qualche forza per riconoscersi». Qualcosa di molto simile avviene quando stiamo per addormentarci, al primo «balbettare» del sonno, prima che esso ci abbia invasi del tutto, quando «sentiamo come in sogno ciò che avviene intorno a noi e seguiamo le voci con ascolto torbido e incerto che sembra non toccare che i margini dell'anima e, di seguito alle ultime parole che ci sono state rivolte, formuliamo delle risposte che hanno piú fortuna che senso».*

«Io avevo, – egli riprende, – lo stomaco oppresso dal sangue coagulato e le mie mani vi correvano da sole, come fanno spesso là dove prude, contro l'avviso della nostra volontà. Vi sono parecchi animali e anche alcuni uomini i quali, dopo che sono morti, vediamo stringere e muovere i muscoli. Ciascuno sa per esperienza che vi sono delle parti di noi che si muovono, drizzano e abbassano senza chiedere il permesso. Queste passioni, che non ci toccano che attraverso la scorza, non si possono dire nostre. Per farle nostre, occorre che l'uomo vi sia impegnato tutto intero; e i dolori che i piedi e le mani sentono mentre dormiamo, non ci appartengono».

Ci sono dunque delle esperienze che non ci appartengono, che non possiamo dire «nostre», ma che, proprio per questo, proprio perché sono, cioè, esperienze dell'inesperibile, costituiscono il limite ultimo cui può spingersi la nostra esperienza nella sua tensione verso la morte. «Questo racconto di un evento cosí futile, – conclude Montai-



gne, – sarebbe abbastanza vano, se non fosse per l'insegnamento che ne ho tratto per me: poiché, in verità, per abituarsi alla morte, io trovo che non ci sia altro da fare che avvicinarsi a essa... Questa non è la mia dottrina: è il mio studio; non è la lezione di un altro, è la mia».

Due secoli dopo, nelle Rêveries du promeneur solitaire, *Rousseau riferisce un episodio tanto simile, che, se non vi riconoscessimo tutta quell'estenuata sensualità che siamo abituati a attribuire a Jean-Jacques, si potrebbe pensare a una filiazione diretta da Montaigne. «Mi trovavo verso le sei, – egli scrive, – alla discesa di Ménilmontant, quasi di fronte al Galant-Jardinier, quando, al brusco scostarsi di alcune persone che camminavano davanti a me, vidi precipitarsi su di me un grosso cane danese che, slanciandosi a tutta forza davanti a una carrozza, non ebbe il tempo di trattenere la sua corsa né di evitarmi quando mi scorse... Non sentii né il colpo, né la caduta, né nulla di ciò che seguí, fino all'istante in cui rinvenni... Lo stato in cui mi trovai in quel momento è troppo singolare per non farne qui la descrizione. La notte avanzava. Vidi il cielo, qualche stella e un po' di vegetazione. Questa prima sensazione fu un attimo delizioso. Solo attraverso di essa io mi sentivo. Nascevo alla vita in quell'istante e mi sembrava che io riempissi della mia esistenza leggera tutti gli oggetti che percepivo. Tutt'intero nel momento presente, non mi ricordavo di nulla; non avevo alcuna nozione distinta della mia individualità, né la piú piccola idea di ciò che mi era accaduto; non sapevo né chi ero né dove ero; non provavo né male, né timore, né inquietudine. Vedevo colare il mio sangue come avrei visto scorrere un ruscello, senza neppure pensare che questo sangue mi appartenesse in qualche modo. Sentivo in tutto il mio essere una calma inebriante, alla quale, ogni volta che la ricordo, non trovo nulla di comparabile in tutta l'attività dei piaceri conosciuti».*

Anche qui uno stato crepuscolare e inconscio diventa il modello di un'esperienza particolare, che non è, però, come in Montaigne, un'anticipazione della morte, ma, piuttosto, una esperienza della nascita («nascevo alla vita in quell'istante») e, insieme, la cifra di un piacere senza confronti.

Questi episodi sono come due isolate staffette che annunciano l'emergere e il dilagare del concetto di inconscio nel secolo XIX, *da Schelling a Schopenhauer fino alla sua originale riformulazione nell'opera di Freud. Questo concetto ci interessa qui solo per le sue implicazioni quanto a una teoria dell'esperienza, cioè come sintomo di un disagio. Poiché certamente, nell'idea di inconscio, la crisi del concetto moderno di esperienza – cioè dell'esperienza che si fonda sul soggetto cartesiano – giunge alla sua evidenza massima. Come manifesta chiaramente la sua attribuzione a una terza persona, a un* Es, *l'esperienza inconscia non è, infatti, un'esperienza soggettiva, non è un'esperienza dell'Io. Dal punto di vista kantiano, essa non si può dire nemmeno un'esperienza, poiché manca quell'unità sintetica della coscienza (l'autocoscienza), che è il fondamento e la garanzia di ogni esperienza. Tuttavia, la psicoanalisi ci mostra proprio che le esperienze piú importanti sono quelle che non appartengono al soggetto, ma a «quello»* (Es). *«Quello» non è, però, come nella caduta di Montaigne, la morte, poiché ora il limite dell'esperienza si è rovesciato: esso non è piú in direzione della morte, ma retrocede verso l'infanzia. In questa inversione del limite, come anche nel passaggio dalla prima alla terza persona, dobbiamo decifrare i caratteri di una nuova esperienza.*

II. La poesia moderna e l'esperienza.

È sullo sfondo di questa crisi dell'esperienza che la poesia moderna trova la sua situazione propria. Poiché, a ben guardare, la poesia moderna – da Baudelaire in poi – non si fonda su una nuova esperienza, ma su una mancanza di esperienza senza precedenti. Di qui la disinvoltura con cui Baudelaire può porre lo choc al centro del proprio lavoro artistico. L'esperienza è, infatti, rivolta innanzitutto alla protezione dalle sorprese e il prodursi di uno choc implica sempre una falla nell'esperienza. Far esperienza di una cosa significa: toglierle la sua novità, neutralizzare il suo po-

tenziale di choc. Di qui il fascino che la merce e il maquillage – cioè l'inesperibile per eccellenza – esercitano su Baudelaire.

In Baudelaire, un uomo, che è stato espropriato dell'esperienza, si offre senz'alcuno schermo alla ricezione degli choc. All'espropriazione dell'esperienza, la poesia risponde trasformando questa espropriazione in una ragione di sopravvivenza e facendo dell'inesperibile la sua condizione normale. In questa prospettiva, la ricerca del «nuovo» non appare come la ricerca di un nuovo oggetto dell'esperienza, ma implica, al contrario, un'eclisse e una sospensione dell'esperienza. Nuovo è ciò di cui non si può fare esperienza, perché giace «al fondo dello sconosciuto»: la cosa in sé kantiana, l'inesperibile come tale. Per questo, in Baudelaire (e ciò dà la misura della sua lucidità), questa ricerca prende la forma paradossale di un'aspirazione alla creazione di un «luogo comune» («créer un poncif c'est le génie; si pensi anche al ritmo proprio della poesia baudelairiana, col suo improvviso approdo alla banalità, che tanto colpiva Proust), cioè di ciò che poteva essere creato solo da una secolare accumulazione di esperienza e non inventato da un singolo. Ma, in una condizione in cui l'uomo è stato espropriato dell'esperienza, la creazione di un tale «luogo comune» è possibile soltanto attraverso una distruzione dell'esperienza, che, nel momento stesso in cui ne contraffà l'autorità, svela di colpo che questa distruzione è, in realtà, la nuova dimora dell'uomo. L'estraneazione, che toglie agli oggetti più comuni la loro esperibilità, diventa cosí il procedimento esemplare di un progetto poetico che mira a fare dell'Inesperibile il nuovo «luogo comune», la nuova esperienza dell'umanità. Proverbi dell'inesperibile sono, in tal senso, le Fleurs du mal.

L'obiezione piú perentoria contro il concetto moderno di esperienza è stata, però, sollevata nell'opera di Proust. Poiché l'oggetto della Recherche non è un'esperienza vissuta, ma, proprio al contrario, qualcosa che non è stato né vissuto né esperito; e nemmeno il suo subitaneo affiorare nelle intermittences du cœur costituisce un'esperienza, dal momento che condizione di questo affiorare è appunto una

vacillazione delle condizioni kantiane dell'esperienza: il tempo e lo spazio. E non sono soltanto le condizioni dell'esperienza a essere revocate in dubbio, ma anche il suo soggetto, poiché questi non è certamente il soggetto moderno della conoscenza (Proust sembra piuttosto avere in mente certi stati crepuscolari, come il dormiveglia o la perdita di coscienza: «je ne savais pas au premier instant qui j'étais» è la sua formula tipica, di cui Poulet ha registrato le innumerevoli variazioni). Ma nemmeno si tratta qui del soggetto bergsoniano, alla cui realtà ultima ci dà accesso l'intuizione. Ciò che l'intuizione rivela non è, infatti, altro che la pura successione degli stati di coscienza, cioè ancora qualcosa di soggettivo (anzi, per cosí dire, il soggettivo allo stato puro). Mentre, in Proust, non vi è piú propriamente alcun soggetto, ma solo, con singolare materialismo, un infinito derivare e un casuale scontrarsi di oggetti e di sensazioni. È il soggetto espropriato dell'esperienza che si presenta qui a far valere ciò che, dal punto di vista della scienza, non può apparire che come la piú radicale negazione dell'esperienza: un'esperienza senza soggetto né oggetto, assoluta. L'inexpérience, di cui, secondo Rivière, Proust morí («... il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre»), va intesa in senso letterale: rifiuto e negazione dell'esperienza.

La coscienza di un'atroce espropriazione dell'esperienza, di un «vuoto d'esperienza» senza precedenti, è al centro anche della poesia di Rilke. Ma, diversamente da Baudelaire e da Rimbaud, che affidano risolutamente all'inesperibile la nuova esperienza dell'umanità, egli oscilla in sospeso fra due mondi contraddittori. Da una parte, egli mostra nell'angelo, nella marionetta, nel saltimbanco, nel bambino le figure di un Dasein che si è totalmente liberato da ogni esperienza, dall'altra, evoca con nostalgia le cose in cui gli uomini «accumulavano l'umano» (nella lettera a Hulevicz, questo processo di «accumulazione» è identificato con ciò che rende le cose stesse esperibili) ed erano, perciò, «vivibili» (erlebbaren) e «dicibili» (säglichen), in contrapposizione alle «apparenze di cose» che «incalzano dall'America» e che hanno ormai spostato la loro esi-

stenza «nella vibrazione del denaro». Lo star sospeso fra questi due mondi come un «diseredato» («ogni epoca» egli scrive nella settima elegia «ha dei tali diseredati, ai quali ciò che fu non appartiene piú e ciò che sarà non ancora») è l'esperienza centrale della poesia di Rilke, che, come molte opere che passano per esoteriche, non ha per contenuto nulla di mistico, ma l'esperienza quotidiana di un cittadino del XX secolo.

IV.

Una posizione rigorosa del problema dell'esperienza deve perciò fatalmente imbattersi nel problema del linguaggio. La critica di Hamann a Kant, secondo la quale una ragion pura «elevata a soggetto trascendentale» e affermata indipendentemente dal linguaggio è un non senso, perché «non solamente la facoltà tutta intera del pensiero risiede nel linguaggio, ma il linguaggio è anche il punto centrale del malinteso della ragione con se stessa», trova qui tutto il suo peso. A ragione egli obiettava a Kant che l'immanenza del linguaggio a qualunque atto di pensiero, per quanto a priori, avrebbe resa necessaria una «Metacritica del purismo della ragion pura», cioè una epurazione del linguaggio, che risultava però improponibile nei termini della *Critica*, poiché il suo problema supremo non poteva formularsi che come un'identità di ragione e lingua: «la ragione è lingua: *lógos*. È questo l'osso medullare che io rodo e roderò fino a morirne».

È l'aver orientato il problema della conoscenza sul modello della matematica che ha impedito a Kant, come a Husserl, di scorgere la situazione originale della soggettività trascendentale nel linguaggio e di tracciare quindi con chiarezza i limiti che separano trascendentale e linguistico. Questa omissione fa sí che, nella *Critica*, l'appercezione trascendentale si presenti, quasi che ciò fosse naturale, come un «io penso», come un soggetto linguistico e addirittura, in un passo estremamente significativo, come un «testo» («"Io penso" è l'unico testo della psicologia razionale, dal quale essa deve sviluppare tutta la sua scienza»). È questa configurazione «testuale» della sfera trascendentale che, in mancanza di una posizione specifica del problema del linguaggio, situa l'«io penso» in una zona in cui tra-

scendentale e linguistico sembrano confondersi e dove, perciò, a ragione Hamann poteva far valere il «primato genealogico» del linguaggio sulla ragion pura.

È significativo che, in un passo della *Origine della geometria,* interrogandosi sull'obiettività ideale degli oggetti geometrici, Husserl sia condotto a porre il problema del linguaggio come condizione di questa obiettività: «Come può l'idealità geometrica (come anche quella di tutte le scienze) pervenire alla sua obiettività ideale a partire dal suo originario scaturire intra-personale, in cui essa si presenta come formazione all'interno dello spazio di coscienza dell'anima del primo inventore? Lo vediamo subito: è attraverso la mediazione del linguaggio, che le procura, per cosí dire, la sua carne linguistica...» Solo il perdurare del dominio del modello geometrico-matematico sulla teoria della conoscenza può rendere comprensibile come Husserl – che, pure, giunge qui ad affermare che «l'umanità si conosce innanzitutto come comunità di linguaggio immediata e mediata» e che «gli uomini in quanto uomini, la co-umanità, il mondo... e, d'altra parte, il linguaggio, sono indissolubilmente intrecciati e sempre già certi nell'unità indissociabile della loro correlazione» – abbia evitato di porre a questo punto il problema dell'origine del linguaggio nei suoi rapporti con ogni possibile orizzonte trascendentale: «naturalmente, benché esso qui si annunci, noi non ci impegniamo ora nel problema generale dell'origine del linguaggio...»

Ma se noi, accogliendo il suggerimento di Hamann, abbandoniamo il modello di un'evidenza matematica trascendentale (che ha radici cosí antiche nella metafisica occidentale), e cerchiamo la condizione preliminare e inderogabile di ogni teoria della conoscenza nell'elucidazione dei suoi rapporti col linguaggio, vediamo allora che è nel linguaggio che il soggetto ha la sua origine e il suo luogo proprio, e che solo nel linguaggio e attraverso il linguaggio è possibile configurare l'appercezione trascendentale come un «io penso».

Gli studi di Benveniste sulla «Natura dei pronomi» e sulla «Soggettività nel linguaggio» – che confermano cosí l'intuizione hamanniana della necessità di una metacritica del soggetto trascendentale – mostrano che è nel linguaggio e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto. La soggettività non è che la capacità del locutore di porsi come un *ego,* che non può essere in alcun modo definita attraverso un sentimento muto che ciascuno proverebbe di essere se stesso, né attraverso il rimando a una qualche esperienza psichica ineffabile dell'*ego,* ma soltanto attraverso la trascendenza dell'io linguistico rispetto a ogni possibile esperienza. «Questa soggettività, che la si ponga in fenomenologia o in psicologia, non è che l'emergere nell'essere di una proprietà fondamentale del linguaggio. È "ego" colui che *dice* ego. È questo il fondamento della soggettività che si determina attraverso lo statuto linguistico della persona... Il linguaggio è organizzato in modo tale da permettere a ogni locutore di appropriarsi dell'intera lingua designandosi come *io*».

Solo questa istanza esclusiva del soggetto nel linguaggio permette di spiegare la particolare natura del pronome *io,* su cui Husserl si era urtato senza afferrarla fino in fondo, nella misura in cui credeva di poterne dare ragione affermando che «nel discorso solitario, il significato (*Bedeutung*) di *io* si realizza essenzialmente nella rappresentazione immediata della nostra propria personalità ed è qui che risiede dunque anche il significato di questa parola nel discorso della comunicazione. Ogni interlocutore ha la sua rappresentazione dell'io (e quindi il suo concetto individuale di *io*) e, per questo, il significato di questa parola cambia con ogni individuo». Ma, anche qui, Benveniste mostra che è, in realtà, impossibile far ricorso a una «rappresentazione immediata» e a un «concetto individuale» che ciascun individuo avrebbe di sé. «Non c'è un concetto *io* che comprenda tutti gli io che si enunciano ad ogni istante sulle labbra di tutti i locutori, nel senso in cui c'è un concetto "albero" cui si possono ricondurre tutti gli usi individuali di *albero.* L'*io* non nomina alcuna entità lessicale. Si può dire allora che io si riferisce a un individuo particolare? Se cosí fosse, ci sarebbe nel linguaggio una contraddizione permanente e, nella pratica, l'anarchia: come potrebbe la stessa parola riferirsi indifferentemente a qualsiasi individuo e, nello stesso

tempo, identificarlo nella sua particolarità? Siamo in presenza di una classe di parole, i pronomi personali, che sfuggono allo statuto di tutti gli altri segni del linguaggio. A che cosa allora si riferisce *io*? A qualcosa di assai singolare, che è esclusivamente linguistico: *io* si riferisce all'atto di discorso individuale in cui è pronunciato, e ne designa il locutore. È un termine che non può essere identificato che in un'istanza di discorso... La realtà cui esso rinvia è una realtà di discorso».

Se questo è vero, se il soggetto ha, nel senso che si è visto, una «realtà di discorso», se esso non è altro che l'ombra gettata sull'uomo dal sistema degli indicatori dell'elocuzione (che comprende non solo i pronomi personali, ma tutti gli altri termini che organizzano le relazioni spaziali e temporali del soggetto: *questo, quello, qui, ora, ieri, domani*, ecc.), diventa allora chiaro in che misura la configurazione della sfera trascendentale come una soggettività, come un «io penso», si fondi in realtà su uno scambio fra trascendentale e linguistico. *Il soggetto trascendentale non è altri che il «locutore», e il pensiero moderno si è costruito su questa assunzione non dichiarata del soggetto del linguaggio come fondamento dell'esperienza e della conoscenza.* Ed è questo scambio che ha permesso alla psicologia postkantiana di conferire alla coscienza trascendentale – dal momento che tanto essa che la coscienza empirica si presentavano come un *io*, come un «soggetto» – una sostanza psicologica.

Per questo, se la rigorosa distinzione kantiana della sfera trascendentale deve essere ancora una volta riaffermata, essa deve, però, essere, nello stesso tempo, affiancata da una metacritica che tracci risolutamente i limiti che la separano dalla sfera del linguaggio e ponga il trascendentale al di là del «testo»: *io penso*, cioè al di là del soggetto. Il trascendentale non può essere il soggettivo: a meno che trascendentale non significhi semplicemente: linguistico.

Solo su questa base diventa possibile porre in termini non equivoci il problema dell'esperienza. Poiché, se il soggetto è semplicemente il locutore, noi non raggiungeremo mai nel soggetto, come Husserl credeva, lo statuto originale dell'esperienza, «l'esperienza pura e, per cosí dire, ancora muta». Al contrario, la costituzione del soggetto nel linguaggio e attraverso il linguaggio è precisamente l'espropriazione di questa esperienza «muta», è, cioè, sempre già «parola». Un'esperienza originaria, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo, non potrebbe essere allora che ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio: un'esperienza «muta» nel senso letterale del termine, una *in-fanzia* dell'uomo, di cui il linguaggio dovrebbe, appunto, segnare il limite.

Una teoria dell'esperienza potrebbe essere soltanto, in questo senso, una teoria dell'in-fanzia e il suo problema centrale dovrebbe essere formulato in questo modo: *esiste qualcosa come un'in-fanzia dell'uomo? Com'è possibile l'in-fanzia come fatto umano? E, se è possibile, qual è il suo luogo?*

Ma è facile vedere che una tale in-fanzia non è qualcosa che possa essere cercato, prima e indipendentemente dal linguaggio, in una qualche realtà psichica di cui il linguaggio costituirebbe l'espressione. Non esistono dei fatti psichici soggettivi, dei «fatti di coscienza» che una scienza della psiche possa credere di raggiungere indipendentemente e al di qua del soggetto, per la semplice ragione che la coscienza non è che il soggetto del linguaggio e non può essere definita altrimenti che, nelle parole di Bleuler, «la qualità soggettiva di processi psichici». Poiché si può, certo, cercare di sostanziare un'in-fanzia, un «silenzio» del soggetto attraverso l'idea di un «flusso di coscienza» inafferrabile e inarrestabile come fenomeno psichico originario; ma quando si è poi voluto dar realtà e captare questa corrente originaria degli *Erlebnisse*, ciò non è stato possibile che facendola parlare nel «monologo» interiore, e la lucidità di Joyce consiste appunto nell'aver compreso che il flusso di coscienza non ha altra realtà che di «monologo», appunto, cioè di linguaggio: per questo, in *Finnegan's wake*, il monologo interiore può cedere il posto a un'assolutizzazione mitica del linguaggio al di là di ogni «esperienza vissuta» e di ogni realtà psichica che lo preceda. Certo è possibile identificare quest'infanzia dell'uomo con l'inconscio di Freud, che

occupa la parte sommersa della terra psichica; ma, in quanto *Es*, in quanto «terza persona», esso è, in realtà, come mostra ancora una volta Benveniste, una non-persona, un non-soggetto (*al-ya'ibu*, colui che è assente, dicono i grammatici arabi), che ha senso solo nella sua opposizione alla persona; nulla di sorprendente, perciò, se Lacan ci mostra che anche questo *Es* non ha altra realtà che di linguaggio, è esso stesso linguaggio. (Sia detto qui di sfuggita: l'aver compreso l'istanza dell'Io e dell'*Es* nel linguaggio, pone l'interpretazione lacaniana del freudismo decisamente al di fuori della psicologia).

L'idea di un'infanzia come una «sostanza psichica» pre-soggettiva si rivela quindi essere un mito come quella di un soggetto pre-linguistico, e infanzia e linguaggio sembrano cosí rimandare l'una all'altro in un circolo in cui l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio l'origine dell'infanzia. Ma forse è proprio in questo circolo che dobbiamo cercare il luogo dell'esperienza in quanto infanzia dell'uomo. Poiché l'esperienza, l'infanzia che è qui in questione non può essere semplicemente qualcosa che precede cronologicamente il linguaggio e che, a un certo punto, cessa di esistere per versarsi nella parola, non è un paradiso che, a un certo momento, abbandoniamo per sempre per parlare, ma coesiste originalmente col linguaggio, si costituisce anzi essa stessa attraverso l'espropriazione che il linguaggio ne attua producendo ogni volta l'uomo come soggetto.

Se questo è vero, se noi non possiamo accedere all'infanzia senza urtarci al linguaggio che sembra custodirne l'ingresso come l'angelo con la spada fiammeggiante la soglia dell'Eden, il problema dell'esperienza come patria originale dell'uomo diventa allora quello dell'origine del linguaggio, nella sua doppia realtà di *lingua* e *parola*. Solo se noi potessimo raggiungere un momento in cui l'uomo fosse già là, ma il linguaggio non fosse ancora, potremmo dire di avere fra le mani l'«esperienza pura e muta», un'infanzia umana e indipendente dal linguaggio. Ma una simile concezione dell'origine del linguaggio è qualcosa di cui, già a partire da Humboldt, la scienza del linguaggio ha dimostrato la fatuità. «Noi siamo sempre inclini a

questa immaginazione ingenua di un periodo originale in cui un uomo completo scoprirebbe un suo simile, ugualmente completo, e fra di loro, a poco a poco, si formerebbe il linguaggio. Questa è una pura fantasia. Noi non troviamo mai l'uomo separato dal linguaggio e non lo vediamo mai in atto di inventarlo... È un uomo parlante che noi troviamo nel mondo, un uomo che parla a un altro uomo, e il linguaggio insegna la definizione stessa dell'uomo». È attraverso il linguaggio, dunque, che l'uomo come noi lo conosciamo si costituisce come uomo, e la linguistica, per quanto risalga indietro nel tempo, non raggiunge mai un inizio cronologico del linguaggio, un «prima» del linguaggio.

Significa questo che umano e linguistico s'identificano senza residui e che il problema dell'origine del linguaggio deve perciò essere messo da parte come estraneo alla scienza? O, piuttosto, che questo problema è, appunto, l'Inaggirabile, urtandosi al quale la scienza trova la sua situazione propria e il suo rigore? Dobbiamo veramente rinunciare alla possibilità di raggiungere attraverso la scienza del linguaggio quest'Inaggirabile, quest'infanzia che solo permetterebbe di fondare un nuovo concetto di esperienza, liberato dal condizionamento del soggetto? In realtà, ciò a cui dobbiamo rinunciare è semplicemente un concetto di origine coniato su un modello che le stesse scienze della natura hanno ormai abbandonato, e che fa di essa una localizzazione in una cronologia, una causa iniziale che separa nel tempo un prima-di-sé e un dopo-di-sé. Un simile concetto di origine è inutilizzabile nelle scienze umane ogni volta che ciò che è in questione non è un «oggetto» che presupponga già l'umano dietro di sé, ma è invece esso stesso costitutivo dell'umano. L'origine di un simile «ente» non può essere *storicizzata*, perché è essa stessa *storicizzante*, è essa stessa che fonda la possibilità che vi sia qualcosa come una «storia».

È per questo che, di fronte a ogni teoria che vede nel linguaggio una «invenzione umana», si pone sempre quella che vede in esso un «dono divino». Lo scontrarsi di queste due tesi e il progressivo risolversi della loro opposizione nel pensiero di Hamann, di Herder e di Hum-

boldt, ha segnato la nascita della linguistica moderna. Il problema non è, infatti, se la lingua sia una *menschliche Erfindung* o una *gottliche Gabe*, perché entrambe le ipotesi sconfinano – dal punto di vista delle scienze umane – nel mito: ma di prendere coscienza che l'origine del linguaggio deve necessariamente situarsi in un punto di frattura dell'opposizione continua di diacronico e sincronico, storico e strutturale, in cui sia possibile cogliere, come un *Urfaktum* o un *archievento*, l'unità-differenza di invenzione e dono, umano e non umano, parola e infanzia. (È ciò che fa Hamann nel modo piú deciso, anche se allegoricamente, quando definisce la lingua umana come «traduzione» dalla lingua divina e identifica cosí in una *communicatio idiomatum* fra umano e divino l'origine del linguaggio e della conoscenza).

Un simile concetto di origine non è nulla di astratto e di puramente ipotetico, ma è, al contrario, qualcosa di cui la scienza del linguaggio può produrre degli esempi concreti. Poiché che cos'è la radice indoeuropea, restituita attraverso la comparazione filologica delle lingue storiche, se non un'origine, che non è però semplicemente respinta indietro nel tempo, ma rappresenta, nella stessa misura, un'istanza presente e operante nelle lingue storiche? Essa si situa in un punto di coincidenza fra diacronia e sincronia, in cui, come stato della lingua non attestato storicamente, come «lingua mai parlata» e, tuttavia, reale, essa garantisce l'intellegibilità della storia linguistica e, insieme, la coerenza sincronica del sistema. Una tale origine non potrà mai risolversi completamente in «fatti» che si possano supporre storicamente avvenuti, ma è qualcosa che non ha ancora cessato di avvenire. Potremmo definire una tale dimensione come quella di una *storia trascendentale*, che costituisce, in un certo senso, il limite e la struttura a priori di ogni conoscenza storica.

È su questo modello che dobbiamo rappresentarci il rapporto col linguaggio di un'esperienza pura e trascendentale che, come infanzia dell'uomo, sia liberata tanto dal soggetto che da ogni sostrato psicologico. Essa non è semplicemente un fatto, di cui si possa isolare il luogo cronologico, né qualcosa come uno stato psico-somatico che una

psicologia infantile (sul piano della *parole*) e una paleoantropologia (sul piano della *langue*) potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio. Essa non è, però, nemmeno qualcosa che si possa interamente risolvere nel linguaggio, se non come una sua origine trascendentale o un archilimite nel senso che si è visto. *Come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questo è l'esperienza.* Ma che vi sia, in questo senso, un'infanzia dell'uomo, che vi sia differenza fra umano e linguistico, questo non è un evento al pari di altri nell'ambito della storia umana o un semplice carattere fra quanti identificano la specie *homo sapiens*. L'infanzia agisce, infatti, innanzitutto sul linguaggio, costituendolo e condizionandolo in modo essenziale. Poiché proprio il fatto che vi sia una tale infanzia, che vi sia, cioè, l'esperienza in quanto limite trascendentale del linguaggio, esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità. Se non ci fosse l'esperienza, se non ci fosse un'infanzia dell'uomo, certamente la lingua sarebbe un «gioco», la cui verità coinciderebbe con il suo uso corretto secondo regole logico-grammaticali. Ma, dal momento che vi è un'esperienza, che vi è un'infanzia dell'uomo, la cui espropriazione è il soggetto del linguaggio, il linguaggio si pone allora come il luogo in cui l'esperienza deve diventare verità. L'istanza dell'infanzia, come archilimite, nel linguaggio, si manifesta, cioè, costituendolo come luogo della verità. Ciò che Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, pone come limite «mistico» del linguaggio, non è una realtà psichica situata al di qua o al di là del linguaggio nelle nebbie di una cosiddetta «esperienza mistica», ma è la stessa origine trascendentale del linguaggio, è semplicemente l'infanzia dell'uomo. *L'ineffabile, è, in realtà, infanzia.* L'esperienza è il *mistḗrion* che ogni uomo istituisce per il fatto di avere un'infanzia. Questo mistero non è un giuramento di silenzio e di ineffabilità mistica; è, al contrario, il voto che impegna l'uomo alla parola e alla verità. Cosí come l'in-

BIBLIOTECA * MILANO * DI BRERA

fanzia destina il linguaggio alla verità, cosí il linguaggio costituisce la verità come destino dell'esperienza. La verità non è, perciò, qualcosa che possa essere definito all'interno del linguaggio, ma nemmeno fuori di esso, come uno stato di fatto o come una «adequazione» fra questo e il linguaggio: infanzia, verità e linguaggio si limitano e si costituiscono l'un l'altro in una relazione originale e storico-trascendentale nel senso che si è visto.

Ma un'altra e piú decisiva conseguenza l'infanzia esercita sul linguaggio. Essa istaura infatti nel linguaggio quella scissione fra *lingua* e *discorso* che caratterizza in modo esclusivo e fondamentale il linguaggio dell'uomo. Poiché il fatto che vi sia una differenza fra lingua e parola e che sia possibile passare dall'una all'altra – che ogni uomo parlante sia il luogo di questa differenza e di questo passaggio –, non è qualcosa di naturale e, per cosí dire, evidente, ma è il fenomeno centrale del linguaggio umano, di cui soltanto ora, anche grazie agli studi di Benveniste, cominciamo a scorgere la problematicità e l'importanza e che resta il compito essenziale con cui dovrà cimentarsi ogni futura scienza del linguaggio. Non la lingua in generale, secondo la tradizione della metafisica occidentale che vede nell'uomo uno *zõon lógon échon*, caratterizza l'uomo fra gli altri esseri viventi, ma la scissione fra lingua e parola, fra semiotico e semantico (nel senso di Benveniste), fra sistema di segni e discorso. Gli animali, infatti, non sono privi di linguaggio; al contrario, essi sono sempre e assolutamente lingua, in essi *la voix sacrée de la terre ingenue* – che Mallarmé, ascoltandola nel canto di un grillo, oppone come *une* e *non-decomposée* alla voce umana – non conosce interruzioni né fratture. Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*. Per questo, se la lingua è veramente la natura dell'uomo – e natura, se ben si riflette, può solo significare lingua senza parola, *génesis synechḗs*, «origine con-tinua», nella definizione di Aristotele, ed essere natura significa essere sempre già

nella lingua – allora la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso.

Ed è su questa differenza, su questa discontinuità che trova il suo fondamento la storicità dell'essere umano. Solo perché c'è un'infanzia dell'uomo, solo perché il linguaggio non s'identifica con l'umano e c'è una differenza fra lingua e discorso, fra semiotico e semantico, solo per questo c'è storia, solo per questo l'uomo è un essere storico. Poiché la pura lingua è, in sé, astorica, è, considerata assolutamente, natura, e non ha alcuna necessità di una storia. Si immagini un uomo che nascesse già provvisto di linguaggio, un uomo che fosse sempre già parlante. Per un tale uomo senza infanzia, il linguaggio non sarebbe qualcosa di preesistente, di cui doversi appropriare, e non vi sarebbe per lui né frattura fra lingua e parola né divenire storico della lingua. Ma un tale uomo sarebbe, per ciò stesso, immediatamente unito alla sua natura, sarebbe sempre già natura e non troverebbe in questa da nessuna parte una discontinuità e una differenza in cui qualcosa come una storia potrebbe prodursi. Come la bestia, di cui Marx dice che «è immediatamente una con la sua attività vitale», egli si confonderebbe con questa e non potrebbe mai opporla a sé come oggetto.

È l'infanzia, è l'esperienza trascendentale della differenza fra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio. Per questo Babele, cioè l'uscita dalla pura lingua edenica e l'ingresso nel balbettio dell'infanzia (quando, ci dicono i linguisti, il bambino forma i fonemi di tutte le lingue del mondo), è l'origine trascendentale della storia. Esperire significa necessariamente, in questo senso, riaccedere all'infanzia come patria trascendentale della storia. Il mistero, che l'infanzia ha istituito per l'uomo, può infatti essere sciolto solo nella storia, cosí come l'esperienza, come infanzia e patria dell'uomo, è qualcosa da cui egli è sempre già in atto di cadere nel linguaggio e nella parola. Per questo la storia non può essere il progresso continuo dell'umanità parlante lungo il tempo lineare, ma è, nella sua essenza, intervallo, discontinuità, *epochḗ*. Ciò che ha nell'infanzia la sua patria

originaria, verso l'infanzia e attraverso l'infanzia deve mantenersi in viaggio.

Glosse.

1. Infanzia e lingua.

La teoria dell'infanzia, come originale dimensione storico-trascendentale dell'uomo, acquista il suo senso proprio se la si mette in relazione con le categorie della scienza del linguaggio, in particolare con la distinzione, formulata da Benveniste, fra semiotico *e* semantico, *di cui essa costituisce uno svolgimento coerente.*

Com'è noto, con questa distinzione Benveniste instaura nel linguaggio «una divisione fondamentale, tutta diversa da quella che Saussure ha tentato fra lingua e parola». Mentre la distinzione saussuriana fra lingua e parola viene, di solito, intesa semplicemente come distinzione fra il collettivo e l'individuale, fra la «sinfonia» e la sua «esecuzione» nella fonazione, la distinzione benvenistiana è piú complessa e si avvicina piuttosto al problema che Saussure, in un manoscritto inedito, pone drammaticamente come quello del passaggio dalla lingua al discorso: «La lingua non esiste che in vista del discorso, ma che cosa separa il discorso dalla lingua, o che cos'è che, a un certo momento, permette di dire che la lingua entra in azione come discorso? *Dei concetti diversi sono pronti nella lingua (cioè, rivestiti di una forma linguistica) come* bue, lago, cielo, rosso, triste, cinque, fendere, vedere. *In quale momento e in virtú di quale operazione, di quale gioco che si stabilisce fra di essi, di quali condizioni, questi concetti formeranno il* discorso? *La serie di queste parole, per ricca che sia attraverso le idee che evoca, non indicherà mai a un individuo umano che un altro individuo, pronunciandole, voglia significargli qualcosa». È questo problema che Benveniste affronta in una serie di studi esemplari (*Les niveaux de l'analyse linguistique, *1964;* Forme et sens

dans le language, *1967;* Sémiologie de la langue, *1969) che lo portano a distinguere nel linguaggio una* double signifiance, *cioè due modi di significazione discreti e contrapposti: quello semiotico, da una parte, e quello semantico, dall'altra:*

«Il semiotico designa il modo di significazione che è proprio del SEGNO *linguistico e che lo costituisce come unità. Si può, per i bisogni dell'analisi, considerare separatamente le due facce del segno, ma, sotto l'aspetto della significazione esso è unità e resta unità. La sola domanda che il segno suscita è quella della sua esistenza, e questa si decide con un sí o con un no:* arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur *e non* *orbre *vanson *laner *derf *saune *tur... *Preso in se stesso, il segno è pura identità con se stesso e pura alterità rispetto a ogni altro segno... esso esiste quando è riconosciuto come significante dall'insieme dei membri della comunità linguistica... Col semantico, entriamo nel modo specifico di significazione generato dal* DISCORSO. *I problemi che qui si pongono sono funzione della lingua in quanto produttrice di messaggi. Ora il messaggio non si riduce a una successione di unità da identificare separatamente; non è un'addizione di segni che produce il senso, ma è, al contrario, il senso (l'«intentato»), globalmente concepito, che si realizza e divide in «segni» particolari, che sono le* PAROLE... *L'ordine semantico si identifica col mondo dell'enunciazione e con l'universo del discorso. Che si tratti di due ordini distinti di nozioni e di due universi concettuali, lo si può mostrare ancora attraverso la differenza nel criterio di validità che è richiesto per l'uno e per l'altro. Il semiotico (il segno) deve essere* RICONOSCIUTO; *il semantico (il discorso) deve essere* COMPRESO. *La differenza fra riconoscere e comprendere rinvia a due facoltà distinte dello spirito: quella di percepire l'identità fra anteriore e attuale, da una parte, e quella di percepire il significato di una enunciazione nuova, dall'altra». «Il semiotico si caratterizza come una proprietà della lingua, il semantico risulta da un'attività del locutore che metta in azione la lingua. Il segno semiotico esiste in sé, fonda la realtà della lingua, ma non comporta applica-*

zioni particolari; la frase, espressione del semantico, non è che particolare... Si rifletta da vicino a questo fatto notevole, che ci sembra mettere in luce l'articolazione teorica che noi ci sforziamo di districare. Si può trasporre il semantismo di una lingua in quello di un'altra «salva veritate»: è la possibilità della traduzione; ma non si può trasporre il semiotismo di una lingua in quello di un'altra: è l'impossibilità della traduzione. Si tocca qui la differenza del semiotico e del semantico».

Se il problema che Saussure aveva appena sfiorato è, dunque, articolato da Benveniste in tutta la sua complessità e se, anzi, proprio l'averne riconosciuto l'importanza centrale ha permesso a Benveniste di gettare le basi di capitoli nuovi e fecondi della scienza del linguaggio (pensiamo, ad esempio, alla teoria dell'enunciazione), l'interrogativo saussuriano («che cosa separa il discorso dalla lingua, e che cos'è che a un certo momento, permette di dire che la lingua entra in azione come discorso?») non è, per questo, eliminato. Benveniste riconosce, infatti, che i due ordini (il semiotico e il semantico) restano separati e incomunicanti, in modo che nulla permette, in teoria, di dar ragione del passaggio dall'uno all'altro. «Il mondo del segno – egli scrive – è chiuso. Dal segno alla frase non c'è transizione, né per sintagmazione né altrimenti. Uno iato li separa». Se questo è vero, la domanda di Saussure muta semplicemente forma e suonerà ora: «perché il linguaggio umano è cosí costituito, da comportare originalmente questo iato? Perché c'è una doppia significazione?»

È a questo problema che la teoria dell'infanzia permette di dare una risposta coerente. La dimensione storico-trascendentale, che noi designamo con questo termine, si situa infatti proprio nello «iato» fra semiotico e semantico, fra pura lingua e discorso, e ne fornisce, per cosí dire, la ragione. È il fatto che l'uomo abbia un'infanzia (che, cioè, per parlare egli abbia bisogno di espropriarsi dell'infanzia per costituirsi come soggetto nel linguaggio) che spezza il «mondo chiuso» del segno e trasforma la pura lingua in discorso umano, il semiotico in semantico. In quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, l'uomo non può entrare nella lingua come sistema di segni senza trasformarla radicalmente, senza costituirla in discorso.

Diventa cosí chiaro in che senso debba essere intesa la «doppia significazione» di cui parla Benveniste. Semiotico e semantico non sono due realtà sostanziali, ma sono, piuttosto, i due limiti trascendentali che definiscono l'infanzia dell'uomo e, insieme, ne sono definiti. Il semiotico non è che la pura lingua prebabelica della natura, di cui l'uomo partecipa per parlare, ma da cui è sempre in atto di uscire nella Babele dell'infanzia. Quanto al semantico, esso non esiste se non nell'emergenza momentanea dal semiotico nell'istanza del discorso, i cui elementi – appena proferiti – ricadono nella pura lingua, che li riaccoglie nel suo muto dizionario di segni. Soltanto per un istante, come i delfini, il linguaggio umano tira fuori il capo dal mare semiotico della natura. Ma l'umano non è propriamente che questo passaggio dalla pura lingua al discorso; ma questo transito, questo istante è la storia.

II. Nascita della Grammatica.

È in questa prospettiva che noi dobbiamo guardare al millenario processo di riflessione sul linguaggio che ha portato alla nascita della grammatica e della logica e alla costruzione della lingua. Noi siamo abituati da sempre a considerare il linguaggio umano come linguaggio «articolato». Ma che cosa significa «articolato»? Articolato, articulatus, *è la traduzione latina del termine greco* énarthros, *che appartiene al vocabolario tecnico della riflessione stoica sul linguaggio, che ha profondamente influenzato i grammatici antichi. I grammatici antichi cominciavano, infatti, la loro trattazione con la definizione della voce, della* phōnḗ. *Essi distinguevano, innanzitutto, dalla voce confusa* (phōnḗ synkechyménē) *degli animali la voce umana, che è, invece,* phōnḗ énarthros, *voce articolata. Ma se domandiamo ora in che cosa consista questo carattere articolato della voce umana, vediamo che* phōnḗ énarthros, vox articulata, *significa semplicemente* phō-

nē engrámmatos, *cioè, nella traduzione latina,* vox quae scribi potest *o* quae litteris comprehendi potest, *cioè: voce che si può scrivere, che si può com-prendere, afferrare con le lettere. La voce confusa è quella, inscrivibile, degli animali* (equorum hinnitus, rabies canum, rugitus ferarum) *ovvero quella parte della voce umana che non si può scrivere, come il fischio, il riso, il singhiozzo* (utputa oris risus vel sibilatus, pectoris mugitus et cetera talia).

La voce articolata non è, dunque, altro che phōnḗ engrámmatos, *la voce che è stata trascritta e com-presa nelle lettere. Qui possiamo cogliere l'incidenza fondamentale della scrittura alfabetica sulla nostra cultura e sulla sua concezione del linguaggio. Solo la scrittura alfabetica può, infatti, generare l'illusione di aver catturato la voce, di averla com-presa e incisa nei* grámmata. *Per renderci conto pienamente dell'importanza fondatrice di questa «cattura» della voce grazie alla scrittura alfabetica, dobbiamo liberarci dalla rappresentazione ingenua, eppure cosí comune, secondo cui le lettere, i* grámmata, *sarebbero veramente nella voce come suoi elementi, come* stoicheía, *cosí come il numero sarebbe realmente nelle cose (si pensi alla prossimità, in Grecia, fra scrittura alfabetica e matematica, fra riflessione grammaticale e riflessione geometrico-matematica). Lo sviluppo della fonetica e l'*impasse *a cui essa è giunta nel suo tentativo di cogliere i suoni della parola nel loro aspetto articolatorio e acustico, sono, da questo punto di vista, particolarmente istruttivi. Un film realizzato dal fonetista tedesco Paul Menzerath mostra come sia impossibile scoprire una qualche successione e una qualche suddivisione nell'atto di parola, che, dal punto di vista articolatorio, si presenta come un movimento ininterrotto, in cui i suoni non si succedono, ma s'intrecciano l'un l'altro. Anche una analisi strettamente acustica rivela in ogni suono della parola una tale quantità di particolari, che è poi impossibile ordinarla in un sistema.*

Proprio la presa di coscienza dell'impossibilità di stringere, di catturare i suoni del linguaggio dal punto di vista articolatorio o da quello acustico, ha permesso la nascita della fonologia, cioè il disincarnarsi della lingua dalla voce e la rottura del vincolo fra lingua e voce che era rimasto fuori questione dal pensiero stoico fino alla fonetica dei neogrammatici. Con la consumazione di questa rottura, diventa evidente la radicale autonomia della lingua rispetto alla voce e all'atto concreto di parola (riprendendo un gioco di parole di Bréal, si potrebbe dare un'etimologia fantastica del termine «fonologia», e scorgervi un assassinio – in greco: phonos *– della parola). Proprio per questo il sapere, che ha rotto il suo rapporto originario con la voce, deve ora cercarsi un altro luogo e lo fa rimandando a una struttura inconscia, a un Inconscio, cioè a un sapere che non si sa, a un sapere senza soggetto. I fonemi della fonologia, la struttura di Lévi-Strauss, la grammatica generativa di Chomsky, si situano tutti nell'Inconscio. Mentre, cioè, la scienza classica, da Cartesio al secolo* XIX, *poneva il* logos, *cioè il mediatore fra* homo sapiens *e* homo loquens, *in un Io, in una coscienza che non era altro che il soggetto del linguaggio, oggi la scienza non ha piú bisogno di questo soggetto e preferisce situare il* logos *nell'Inconscio, in un sapere nascosto, che non si sa. Resta, tuttavia, che questo inconscio, comunque lo si caratterizzi, è un* logos, *logos nel suo aspetto logico di lingua, nel caso della fonologia e dell'inconscio lévistraussiano, pura struttura matematico-differenziale, o logos nel suo aspetto di parola, come nel caso della psicanalisi.*

Il secondo momento fondante nella storia della metafisica è quello in cui dalla realtà concreta della parola viene isolata la lingua come momento della pura significazione, equivalente a quello che Benveniste distingue come modo semiotico opponendolo al modo semantico. Benché già Platone, nel Sofista, *avesse chiaramente distinto un logos che denomina da un logos che discorre, è nelle* Categorie *di Aristotele che si compie il passo decisivo e, con esso, la nascita della logica occidentale. «Di ciò che viene detto» scrive Aristotele (Ia, 16-19) «alcune cose si dicono secondo una connessione* (katà symplokḗn), *altre senza una connessione* (áneu symplokḗs). *Da un lato si dice secondo una connessione: uomo corre, uomo vince; dall'altro, si dice senza una connessione: uomo, bue, corre,*

vince». In questa constatazione apparentemente ovvia si compie invece un evento di importanza fondamentale e, cioè, l'isolamento nel linguaggio umano di un dire senza connessione, di un logos che non si dice in alcun discorso, ma che, come lingua, rende possibile la deduzione delle categorie e la costruzione della logica. Nella frase che abbiamo letta, il verbo legein, *dire, viene usato, infatti, in due sensi completamente distinti: nel primo caso (il parlare con connessione) si tratta della parola, del concreto discorso umano; nel secondo (il parlare senza connessione) si tratta del dire della lingua o, tutt'al piú, del metalinguaggio grammaticale (è evidente, infatti, che senza* symplokē, *senza connessione non si dice, in realtà, nulla).*

Tutta la logica occidentale, da Aristotele fino a Husserl e a Wittgenstein, riposa su questa distinzione di una sfera della lingua da quella della parola. Cosí, per fare un esempio, tutta l'analisi che, nella Quarta Ricerca, *Husserl compie a partire dai significati categorematici e sincategorematici e dai significati semplici e composti, ha senso solo e esclusivamente nell'ambito di una visione del linguaggio che dà per scontata la distinzione di lingua e parola e l'analisi grammaticale delle parti del discorso. La logica occidentale nasce ad una sospensione, da una* epoché *della parola, cioè dall'idea che qualcosa come «uomo, bue, corre, vince» esista realmente nel linguaggio umano. Essa presuppone le categorie grammaticali e non può esserne separata.*

Ma mentre Aristotele era ancora cosciente del fatto che le classificazioni della logica valgono solo nell'ambito della distinzione fra lingua e parola, fra dire senza connessione e dire con connessione (egli afferma piú volte che «nessuno di questi termini (le categorie) in sé e per sé si dice in alcuna affermazione. L'affermazione si genera dalla reciproca symplokē *di essi»), ciò è stato dimenticato dalla logica e dalla filosofia successive, che non distinguono piú fra lingua e parola e vedono nella parola solo una messa in funzione della lingua.*

Questo oblio della differenza irriducibile fra lingua e parola è l'evento fondatore della metafisica. È attraverso questo oblio che il logos può affermare il suo incontestato dominio. Per questo, la riscoperta nella linguistica contemporanea, soprattutto nell'opera di Benveniste, della differenza irriducibile che separa il piano della lingua e del semiotico da quello della parola e del semantico, costituisce la base da cui oggi può muovere una messa in questione radicale della logica e della metafisica. Nella formulazione di questa differenza, la scienza del linguaggio giunge al suo limite inaggirabile, oltre il quale essa non può procedere, senza trasformarsi in filosofia.

III. Natura e cultura, ovvero la doppia eredità.

*L'opposizione di natura e cultura, di cui si continua cosí animatamente a discutere fra i filosofi e gli antropologi, diventa immediatamente piú chiara se la si traduce nei termini, familiari ai biologi, di eredità endosomatica e eredità esosomatica. Natura, in questa prospettiva, può soltanto significare il patrimonio ereditario trasmesso attraverso il codice genetico, mentre cultura è il patrimonio ereditario trasmesso attraverso veicoli non genetici, il piú importante dei quali è certamente il linguaggio. L'*homo sapiens *si può cosí definire come la specie vivente che è caratterizzata da una doppia eredità, in quanto affianca alla lingua naturale (il codice genetico) un linguaggio esosomatico (la tradizione culturale). Ma, se ci si limita a queste considerazioni, si rischia di lasciare in ombra proprio gli aspetti piú essenziali del problema, che riguardano la complessità delle relazioni che intercorrono fra le due forme di eredità, che non è possibile in alcun modo ridurre a una semplice opposizione.*

Innanzitutto si deve osservare che i piú recenti studi sul linguaggio tendono a dimostrare che esso non appartiene interamente alla sfera esosomatica. Parallelamente alla riformulazione chomskiana delle tesi dell'innatismo linguistico, Lenneberg ha cercato cosí di portare alla luce i fondamenti biologici del linguaggio. Certo, a differenza di quanto avviene nella maggior parte delle specie anima-

li (e di quanto Bentley e Hoy hanno recentemente dimostrato per il canto dei grilli, nel quale possiamo dunque veramente vedere, con Mallarmé, la voix une et non decomposée *della natura), il linguaggio umano non è integralmente iscritto nel codice genetico. Se già Thorpe ha osservato che alcuni uccelli, privati precocemente della possibilità di ascoltare il canto di individui della stessa specie, producono solo un estratto del canto normale e si può quindi dire che, in una certa misura, essi abbiano bisogno di impararlo, nell'uomo l'esposizione al linguaggio è condizione imprescindibile per l'apprendimento del linguaggio. È un fatto di cui non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza per la comprensione della struttura del linguaggio umano, che, se il bambino non è esposto ad atti di parola nel periodo compreso fra i due e i dodici anni, la sua possibilità di acquisire il linguaggio è definitivamente compromessa. Contrariamente a quanto affermato da un'antica tradizione, l'uomo non è, da questo punto di vista, l'«animale che ha il linguaggio», ma, piuttosto, l'animale che ne è privo e deve, perciò, riceverlo dal di fuori.*

D'altra parte, accanto a questi dati che mettono in luce l'aspetto esosomatico del linguaggio, altri elementi (come la concordanza nella successione cronologica delle acquisizioni linguistiche nei bambini di tutto il mondo, ricordata da Jakobson, o lo squilibrio fra i dati linguistici ricevuti dall'esterno e la competenza linguistica del bambino, su cui ha richiamato l'attenzione Chomsky) lasciano supporre che il linguaggio appartenga anche, in una certa misura, alla sfera endosomatica. Non è tuttavia necessario pensare a un'iscrizione del linguaggio nel codice genetico né qualcosa come un gene del linguaggio è stato finora individuato. Quel che è certo è che – come ha mostrato Lenneberg –, mentre nella maggioranza delle specie animali il comportamento comunicativo si sviluppa invariabilmente secondo leggi di maturazione geneticamente prestabilite, in modo che l'animale avrà alla fine comunque a disposizione un repertorio di segnali caratteristici della specie, nell'uomo si è prodotta una separazione fra la disposizione *al linguaggio (l'esser pronti per la comunicazione) e il processo di attualizzazione di questa virtualità. Il linguaggio umano risulta, cioè, scisso originalmente in una sfera endosomatica e in una sfera esosomatica, fra le quali si stabilisce (può stabilirsi) un fenomeno di risonanza che produce l'attualizzazione. Se l'esposizione all'eredità esosomatica non interviene entro una certa fase dello sviluppo della plasmabilità cerebrale (che, secondo Lenneberg, ha il suo limite estremo nel processo di laterizzazione cerebrale che si compie intorno ai dodici anni), la disposizione al linguaggio viene irreversibilmente perduta.*

Se questo è vero, la dualità di eredità endosomatica e eredità esosomatica, di natura e cultura nella specie umana va intesa in modo nuovo. Non si tratta di una giustapposizione che delimiti due sfere distinte e incomunicanti, ma di una duplicità che è già iscritta in quello stesso linguaggio che è sempre stato considerato come l'elemento fondamentale della cultura. Ciò che caratterizza il linguaggio umano non è la sua appartenenza alla sfera esosomatica o a quella endosomatica, ma il suo trovarsi, per cosí dire, a cavallo fra le due e il suo essere, perciò, articolato sulla loro differenza e, insieme, sulla loro risonanza. In questa prospettiva, le opposizioni binarie che si incontrano a tutti i livelli del linguaggio, come quelle fra lingua e discorso, fra livello fonematico inconscio e livello semantico del discorso, fra forma e senso, acquistano un significato particolare. Essendo scisso in un'eredità esosomatica e in un'eredità endosomatica, il linguaggio umano deve necessariamente comportare una struttura tale da permettere il passaggio dall'una all'altra. Se riprendiamo qui l'immagine di Thom di due oscillatori lineari che entrano in risonanza, vediamo che essi, originalmente distinti, presentano dei tratti qualitativi comuni che permettono il fenomeno della risonanza: ma, una volta che la risonanza si è stabilita, i due sistemi perdono la loro indipendenza e formano un sistema unico (il sistema risonante). Possiamo concepire, in modo analogo, endosomatico e esosomatico, natura e cultura, come due sistemi distinti che, entrando in risonanza nel linguaggio, producono un nuovo e unico sistema. Ci dev'essere, però, un elemento mediatore che

permette ai due sistemi di entrare in risonanza: questo elemento è ciò che Jakobson ha descritto come il livello fonematico del linguaggio (ovvero, sul piano dell'apprendimento, ciò che Chomsky costruisce come grammatica universale generativa).

Il fatto che Jakobson rimandi all'ontologia il problema del modo *e del* luogo *di esistenza del fonema non appare, allora, semplicemente come un procedimento ironico. I fonemi, questi segni differenziali «puri e vuoti», nello stesso tempo «significanti e senza significato», non appartengono propriamente né al semiotico né al semantico, né alla lingua né al discorso, né alla forma né al senso, né all'endosomatico né all'esosomatico: essi si situano nell'identità-differenza (nella* chôra, *avrebbe detto Platone) fra queste due regioni, in un «luogo» di cui forse non è possibile dare che una descrizione topologica e che coincide con quella regione storico-trascendentale –* prima *del soggetto del linguaggio ma non per questo somaticamente sostanziabile – che abbiamo piú sopra definito come l'*infanzia *dell'uomo.*

Strutturato cosí sulla digerenza fra endosomatico e esosomatico, fra natura e cultura, il linguaggio mette in risonanza i due sistemi e permette la loro comunicazione. Ed è questa situazione al limite *fra due dimensioni insieme continue e discontinue che fa sí che il linguaggio umano possa trascendere la sfera puramente semiotica e acquistare (secondo l'espressione di Benveniste) una «doppia significazione».*

Ogni linguaggio che sia interamente compreso in una sola dimensione (e tali sono tanto il canto del grillo quanto i sistemi di segni altri dal linguaggio usati dall'uomo) resta necessariamente nel semiotico e – per funzionare – ha bisogno di essere semplicemente riconosciuto *e non* compreso. *Solo il linguaggio umano – in quanto appartiene insieme all'endosomatico e all'esosomatico – aggiunge alla significazione semiotica un senso* altro *e trasforma il mondo chiuso del segno nel mondo aperto dell'espressione-semantica. Per questo il linguaggio umano – come osserva Jakobson – è l'unico sistema di segni composto di elementi (i fonemi) che (proprio perché servono, come abbiamo visto, a passare dal semiotico al semantico) sono, nello stesso tempo, significanti e privi di significato.*

L'infanzia dell'uomo – in cui abbiamo identificato piú sopra l'origine dell'esperienza e della storia – acquista quindi il suo senso proprio quando la si colloca sullo sfondo della differenza fra eredità esosomatica e endosomatica nella specie umana.

IV. Lévi-Strauss e la lingua di Babele.

Questa situazione dell'infanzia fra pura lingua e linguaggio umano, fra semiotico e semantico, permette anche di comprendere in modo nuovo il senso di un'opera, qual è quella di Lévi-Strauss, che ha profondamente rinnovato le scienze umane nel nostro tempo. Poiché ciò che caratterizza la concezione levistraussiana dei fatti umani, è che l'autore si situa, per comprenderli, interamente sul piano della pura lingua, cioè su un piano in cui non esiste iato, non esiste infanzia fra lingua e discorso, fra semiotico e semantico (che il modello delle sue ricerche provenga dalla fonologia, cioè da una scienza che si situa esclusivamente sul piano della langue, *non è, da questo punto di vista, casuale). Quest'assenza di frattura fra lingua e discorso, spiega come Ricœur – in un'analisi di cui lo stesso Lévi-Strauss ha riconosciuto la pertinenza – abbia potuto definire il suo pensiero come un «kantismo senza soggetto trascendentale» e parlare, a proposito delle strutture, di un «inconscio piuttosto kantiano che freudiano, un inconscio categoriale, combinatorio... sistema categoriale senza riferimento a un soggetto pensante... analogo alla natura». Poiché quel fondamento originario che, da Cartesio in poi, i filosofi hanno cercato nel soggetto del linguaggio, Lévi-Strauss lo trova, invece (ed è questo il suo genio), saltando al di là del soggetto, nella pura lingua della natura. Ma, per far questo, egli ha bisogno di una macchina che, traducendo il discorso umano in pura lingua, gli permetta di passare senza frattura dall'uno all'altra. Una macchina di questo genere è la concezione levistraussiana del mito.*

Lévi-Strauss vede, infatti, nel mito, una dimensione intermedia fra lingua *e* parola: *« il mito è un essere verbale che occupa, nella sfera del linguaggio, una posizione paragonabile a quella del cristallo nel mondo della materia fisica. Rispetto alla* langue, *da una parte, e alla* parole, *dall'altra, la sua posizione è, infatti, simile a quella del cristallo: oggetto intermedio fra un aggregato statistico di molecole e la struttura molecolare stessa». (Che, in questo modo, il mito venga a occupare una sfera mediale rispetto all'opposizione di semiotico e semantico – che Benveniste caratterizzava appunto come opposizione di possibilità e impossibilità della traduzione – è suggerito implicitamente da Lévi-Strauss quando egli caratterizza il mito come «il modo del discorso in cui il valore della formula* traduttore, traditore *tende praticamente a zero»).*

Si potrebbe dire che tutta l'opera di Lévi-Strauss è, in questo senso, una macchina che trasforma il linguaggio umano in lingua prebabelica, la storia in natura. *Per questo le sue analisi, cosí illuminanti quando si tratta di passare dal discorso alla lingua (cioè, quando si tratta di quella che si potrebbe definire la natura* nell'*uomo), sono assai meno utili quando si tratta del passaggio dalla lingua al discorso (cioè di quella che si potrebbe definire la natura dell'uomo). Da questo punto di vista,* l'infanzia è precisamente la macchina contraria, che trasforma la pura lingua prebabelica in discorso umano, la natura in storia.

v. Infanzia e mistero.

Nella prospettiva di un'infanzia come dimensione originale dell'umano diventa, forse, piú afferrabile l'essenza dell'esperienza mistica dell'antichità, che è stata variamente spiegata dagli studiosi. Poiché, se è certo che essa – come páthēma *– consisteva, in ultimo, in un'anticipazione della morte (morire,* teleutãn, *e essere iniziato,* teleísthai, *ci dice Plutarco, sono la stessa cosa), proprio l'elemento che tutte le fonti ci attestano concordemente come essenziale e da cui deriva il nome stesso di «mistero» (da* *mu, *che indica uno stare a bocca chiusa, un mugolare), cioè il silenzio, è ciò che finora non ha trovato una spiegazione sufficiente. Se è vero che, nella sua forma originaria, il centro dell'esperienza misterica era non un* sapere, *ma un* patire *(«ou matheĩn, allà patheĩn», nelle parole di Aristotele) e se questo* páthēma *era, nella sua essenza, sottratto al linguaggio, era un non-poter-dire, un mugolare a bocca chiusa, allora questa esperienza era assai vicina a un'esperienza dell'infanzia dell'uomo nel senso che si è visto (il fatto che fra i simboli sacri dell'iniziazione figurassero dei giocattoli –* puerilia ludicra *– potrebbe fornire, a questo riguardo, un utile campo di indagine).*

Ma, probabilmente già in età antica e certamente per il periodo su cui siamo meglio informati (cioè quello della massima diffusione dei misteri a partire dal secolo IV *d.C.), il mondo antico interpreta questa infanzia misterica come un sapere su cui si deve tacere, come un silenzio da custodire. Cosí come si presentano nel* De mysteriis *di Giamblico, i misteri sono ormai una «teurgia», cioè essenzialmente un saper fare, una «tecnica» per influire sugli dèi. Il* páthēma *diventa qui* máthēma, *il non-poter-dire dell'infanzia una dottrina segreta su cui grava un giuramento di silenzio esoterico.*

Per questo è la favola, cioè qualcosa che si può solo raccontare, e non il mistero, su cui si deve tacere, che contiene la verità dell'infanzia come dimensione originale dell'uomo. Poiché l'uomo della fiaba si libera dell'obbligo misterico del silenzio trasformandolo in incantesimo: è uno stregamento, e non la partecipazione a un sapere iniziatico che gli toglie la parola. Il silenzio misterico, subito come fattura, ripiomba cosí l'uomo nella pura e muta lingua della natura: ma, come incanto, esso dev'essere, alla fine, infranto e superato. Per questo, mentre l'uomo, nella fiaba, ammutolisce, gli animali escono dalla pura lingua della natura e parlano. Attraverso la temporanea confusione delle due sfere, è il mondo della bocca aperta, *della radice indoeuropea* *bhā *(da cui deriva la parola «favola»), che la fiaba fa valere contro il mondo della* bocca chiusa, *della radice* *mu.

La definizione medioevale della favola, secondo cui essa sarebbe una narrazione in cui «animalia muta... sermocinasse finguntur» e, come tale, qualcosa di essenzialmente «contra naturam», contiene, in questa prospettiva, molta piú verità di quanto possa sembrare a prima vista. Si può dire, infatti, che la fiaba sia il luogo in cui, attraverso l'inversione delle categorie bocca chiusa / bocca aperta, pura lingua / infanzia, uomo e natura si scambiano le parti prima di ritrovare ciascuna il proprio posto nella storia.

Il paese dei balocchi

Riflessioni sulla storia e sul gioco

a Claude Lévi-Strauss
in rispettoso omaggio per il suo settantesimo compleanno

Tutti conoscono l'episodio del romanzo di Collodi in cui Pinocchio, dopo una notte di viaggio in groppa al ciuchino parlante, arriva felicemente, sul far dell'alba, nel «paese dei balocchi». Nella descrizione di questa utopica repubblica infantile, Collodi ci ha lasciato l'immagine di un universo in cui non vi è altro che gioco:

> Questo paese non somigliava a nessun altro paese del mondo. La sua popolazione era tutta composta di ragazzi. I piú vecchi avevano quattordici anni, i piú giovani ne avevano otto appena. Nelle strade un'allegria, un chiasso, uno strillio da levar di cervello! Branchi di monelli da per tutto: chi giocava alle noci, chi alle piastrelle, chi alla palla, chi andava in velocipede, chi sopra un cavallino di legno; questi facevano a mosca cieca, quegli altri si rincorrevano, altri, vestiti da pagliacci, mangiavano la stoppa accesa; chi recitava, chi cantava, chi faceva i salti mortali, chi si divertiva a camminare con le mani in terra e colle gambe in aria; chi mandava il cerchio, chi passeggiava vestito da generale con l'elmo di foglio e lo squadrone di cartapesta; chi rideva, chi urlava, chi chiamava, chi batteva le mani, chi fischiava, chi rifaceva il verso alla gallina quando ha fatto l'ovo: insomma un tal pandemonio, un tal passeraio, un tal baccano indiavolato, da doversi mettere il cotone negli orecchi per non rimanere assorditi. Su tutte le piazze si vedevano teatrini di tela...

Questa invasione della vita da parte del gioco ha come immediata conseguenza un cambiamento e un'accelerazione del tempo: «In mezzo ai continui spassi e agli svariati divertimenti, le ore, i giorni, le settimane, passavano come tanti baleni». Com'era prevedibile, l'accelerazione del tempo non lascia immutato il calendario. Esso – che è essenzialmente ritmo, alternanza, ripetizione – s'immo-

bilizza ora nello smisurato dilatarsi di un unico giorno di festa. «Ogni settimana – spiega Lucignolo a Pinocchio – è composta di sei giovedí e una domenica. Figurati che le vacanze dell'autunno cominciano col primo di gennaio e finiscono con l'ultimo di dicembre».

Se dobbiamo credere alle parole di Lucignolo, il «pandemonio», il «passeraio» e il «baccano indiavolato» del paese dei balocchi hanno, cioè, per effetto una paralisi e una distruzione del calendario.

La spiegazione di Lucignolo merita qualche riflessione. Noi sappiamo, infatti, che in antico, e ancor oggi presso i popoli cosiddetti primitivi (che faremmo meglio a chiamare, secondo il suggerimento di Lévi-Strauss, società fredde o a storia stazionaria), un «pandemonio», un «passeraio» e un «baccano indiavolato» avevano, al contrario, il compito di istituire e assicurare la stabilità del calendario. Pensiamo a quel complesso di rituali – comuni a culture diverse e lontane nello spazio e nel tempo – che gli etnografi e gli storici delle religioni chiamano «cerimonie dell'anno nuovo» e che sono caratterizzate da un disordine orgiastico, dalla sospensione o dal sovvertimento delle gerarchie sociali e da licenze di ogni genere e il cui fine è, in ogni caso, quello di assicurare la rigenerazione del tempo e, insieme, la fissazione del calendario. Possediamo una descrizione della cerimonia chiamata *No*, con cui gli antichi cinesi celebravano l'intronizzazione dei dodici geni che dovevano presiedere ai mesi del nuovo anno. «Ho visto io stesso – scrive Lieou Yu, un letterato che trovava sconveniente questo costume – ogni notte di plenilunio del primo mese, strade e viuzze colme di gente, in cui il frastuono dei tamburi assordava il cielo e le fiaccole illuminavano la terra. La gente indossa maschere di animali e gli uomini si vestono da donna; cantori e giocolieri si travestono in fogge stravaganti. Uomini e donne vanno insieme allo spettacolo, e si trovano uniti invece di evitarsi. Sprecano i loro beni, distruggono le loro eredità...»[1]. Frazer descrive la vecchia festa scozzese

[1] M. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris 1959, vol. I, p. 321.

chiamata *calluinn* (baccano) che aveva luogo l'ultimo dell'anno, quando un uomo vestito con una pelle di vacca e seguito da una torma di ragazzi vocianti che facevano risuonare la pelle percuotendola con bastoni, faceva tre volte il giro di ogni casa, imitando il corso del sole. Cosí l'*akîtu*, la festa babilonese dell'anno nuovo, che implicava, nella sua prima fase, una restaurazione del caos primordiale e un sovvertimento dell'ordine sociale, era contigua alla «festa delle sorti» (*zakmuk*), in cui si determinavano i presagi per ciascuno dei dodici mesi dell'anno; e il *naurôz*, il Nuovo Anno persiano, era anche il giorno in cui aveva luogo la fissazione dei destini umani per un intero anno.

Le conseguenze che si potrebbero trarre dalla comparazione di rituali tanto diversi e appartenenti a culture cosí eterogenee rischierebbero di non essere scientificamente pertinenti. Piuttosto si può osservare che questa relazione fra riti e calendario non vale soltanto per i riti dell'anno nuovo. Il rapporto funzionale fra riti e calendario è, in generale, cosí stretto che Lévi-Strauss, in uno studio recente, ha potuto scrivere che «i riti fissano le tappe del calendario, come le località quelle di un itinerario. Questi mobiliano l'estensione, quelli la durata» e che «la funzione propria del rituale è... di preservare la continuità del vissuto»[1].

Se questo è vero – e sempre che le riflessioni di Lucignolo siano da prendere sul serio –, possiamo ipotizzare una relazione, insieme di corrispondenza e di opposizione, fra gioco e rito, nel senso che essi intrattengono entrambi un rapporto col calendario e col tempo, ma che questo rapporto è, nei due casi, inverso: il rito fissa e *struttura* il calendario, il gioco, al contrario, anche se non sappiamo ancora come e perché, lo altera e *distrugge*.

L'ipotesi di una relazione inversa fra gioco e rito è, in realtà, meno arbitraria di quanto possa sembrare a prima vista. Gli studiosi sanno, infatti, da tempo che la sfera del gioco e quella del sacro sono strettamente connesse. Numerose e ben documentate ricerche mostrano che l'ori-

[1] C. LÉVI-STRAUSS, *Mythe et oubli*, in *Langue, discours, société*, pour Emile Benveniste, Paris 1975, p. 299.

gine della maggior parte dei giochi che noi conosciamo si trova in antiche cerimonie sacre, in danze, lotte rituali e pratiche divinatorie. Cosí nel gioco della palla possiamo scorgere le tracce della rappresentazione rituale di un mito in cui gli dei lottavano per il possesso del sole; il girotondo era un antico rito matrimoniale; i giochi di azzardo derivano da pratiche oracolari; la trottola e la scacchiera erano strumenti divinatori.

In uno studio rimasto singolarmente a parte nella bibliografia del grande linguista, Benveniste, partendo dalle conclusioni degli antropologi, ha approfondito questa relazione fra gioco e rito, cercando non solo ciò che li accomuna, ma anche ciò che li oppone. Poiché, se è vero che il gioco proviene dalla sfera del sacro, è anche vero che esso la trasforma radicalmente, anzi la rovescia a tal punto, da poter essere definito senza forzature come «sacro capovolto». «La potenza dell'atto sacro – scrive Benveniste[1] – risiede precisamente nella congiunzione del *mito* che enuncia la storia e del *rito* che la riproduce. Se a questo schema noi paragoniamo quello del gioco, la differenza appare essenziale: nel gioco, solo il rito sopravvive, e non si conserva che la *forma* del dramma sacro, in cui ogni cosa è di volta in volta posta daccapo. Ma è stato dimenticato o abolito il mito, l'affabulazione in parole pregnanti che conferisce agli atti il loro senso e la loro efficacia». Considerazioni analoghe valgono per il *jocus*, cioè per il gioco di parole: «al contrario del *ludus*, ma in modo simmetrico, il *jocus* consiste in un puro *mito*, al quale non corrisponde alcun *rito* che possa dargli presa sulla realtà». Queste considerazioni forniscono a Benveniste gli elementi di una definizione del gioco come struttura: «Esso prende origine nel sacro di cui offre una immagine capovolta e spezzata. Se il sacro si può definire attraverso l'unità consustanziale del mito e del rito, potremo dire che si ha gioco quando solo una metà dell'operazione sacra viene compiuta, traducendo solo il mito in parole e solo il rito in azioni»[2].

[1] E. BENVENISTE, *Le jeu et le sacré*, in «Deucalion», n. 2, 1947, p. 165.
[2] *Ibid.*

La connessione inversa fra gioco e sacro che ci era stata suggerita dalle considerazioni di Lucignolo, si rivela, allora, sostanzialmente esatta. Il paese dei balocchi è un paese i cui abitanti sono occupati a celebrare riti e a manipolare oggetti e parole sacre, di cui hanno però dimenticato il senso e lo scopo. E non dobbiamo stupirci se, attraverso quest'oblio, attraverso lo smembramento e l'inversione di cui parla Benveniste, essi emancipano anche il sacro dalla sua connessione col calendario e col ritmo ciclico del tempo che esso sancisce e entrano cosí in un'altra dimensione del tempo, in cui le ore corrono come «baleni» e i giorni non si alternano.

Giocando, l'uomo si scioglie dal tempo sacro e lo «dimentica» nel tempo umano.

Ma in un senso ancora piú specifico il mondo del gioco è connesso con il tempo. Abbiamo visto, infatti, che tutto ciò che appartiene al gioco, ha appartenuto un tempo alla sfera del sacro. Ma questo non esaurisce la sfera del gioco. Gli uomini continuano, infatti, a inventare giochi e si può giocare anche con ciò che ha appartenuto, un tempo, alla sfera pratico-economica. Uno sguardo al mondo dei giocattoli mostra che i bambini, questi robivecchi dell'umanità, giocano con qualunque anticaglia capiti loro fra le mani e che il gioco conserva cosí oggetti e comportamenti profani che non esistono piú. Tutto ciò che è vecchio, indipendentemente dalla sua origine sacrale, è suscettibile di diventare giocattolo. Di piú: la stessa appropriazione e trasformazione in gioco (la stessa *illusione*, si potrebbe dire, restituendo alla parola il suo significato etimologico, da *in-ludere*) si può compiere – per esempio, attraverso la miniaturizzazione – anche nei confronti di oggetti che ancora appartengono alla sfera dell'uso: un'automobile, una pistola, una cucina elettrica si trasformano di colpo, grazie alla miniaturizzazione, in giocattolo. Ma qual è, allora, l'essenza del giocattolo? Il carattere essenziale del giocattolo – l'unico, se ben si riflette, che possa distinguerlo dagli altri oggetti, – è qualcosa di singolare, che può essere colto solo nella dimensione tem-

porale di un «una volta» e di un «ora non piú» (a condizione però, come mostra l'esempio della miniatura, di intendere questo «una volta» e questo «ora non piú» non solo in senso *diacronico*, ma anche in senso *sincronico*). Il giocattolo è ciò che ha appartenuto – *una volta, ora non piú* – alla sfera del sacro o a quella pratico-economica. Ma, se questo è vero, l'essenza del giocattolo (quell'«anima del giocattolo» di cui Baudelaire ci dice che è ciò che i bambini cercano invano di afferrare quando rigirano fra le mani i loro giocattoli, li scuotono, li gettano a terra, li sventrano e, infine, li riducono in pezzi) è, allora, qualcosa di eminentemente *storico*: essa è anzi, per cosí dire, lo Storico allo stato puro. Poiché in nessun luogo, come in un giocattolo, potremo cogliere la temporalità della storia nel suo puro valore differenziale e qualitativo: non in un monumento, che conserva nel tempo il suo carattere pratico e documentario (il suo «tenore cosale», avrebbe detto Benjamin), oggetto di ricerca archeologica ed erudita; non in un oggetto d'antiquariato, il cui valore è funzione di un'antichità quantitativa; non in un documento d'archivio, che trae il suo valore dall'essere inserito in una cronologia in un rapporto di contiguità e di legalità con l'evento passato. Rispetto a tutti questi oggetti, il giocattolo rappresenta qualcosa di piú e di diverso. Ci si è spesso domandati che cosa rimanga del modello dopo la sua trasformazione in giocattolo, perché non si tratta certo del suo significato culturale né della sua funzione e nemmeno della sua forma (che può essere riprodotta perfettamente o alterata fino a renderla quasi irriconoscibile, come ben sa chi ha familiarità con l'elastico iconismo dei giocattoli). Ciò che il giocattolo conserva del suo modello sacrale o economico, ciò che di questo sopravvive dopo lo smembramento o la miniaturizzazione, non è altro che la temporalità umana che vi era contenuta, la sua pura essenza storica. Il giocattolo è una materializzazione della storicità contenuta negli oggetti, che esso riesce a estrarre attraverso una particolare manipolazione. Mentre, infatti, il valore e il significato dell'oggetto antico e del documento è funzione della loro antichità, cioè del loro presentificare e rendere tangibile un passato

piú o meno remoto, il giocattolo, smembrando e travisando il passato ovvero miniaturizzando il presente – giocando, cioè, tanto sulla *diacronia* che sulla *sincronia* – presentifica e rende tangibile la temporalità umana in sé, il puro scarto differenziale fra l'«un tempo» e l'«ora non piú».

Visto in questa luce, il giocattolo presenta qualche analogia col *bricolage*, di cui Lévi-Strauss, in alcune pagine ormai classiche, si serve per illustrare il procedimento del pensiero mitico. Come il *bricolage*, anche il giocattolo si serve di «briciole» e di «pezzi» appartenenti ad altri insiemi strutturali (o, comunque, di insiemi strutturali modificati) e anche il giocattolo trasforma cosí antichi significati in significanti e viceversa. Ma ciò con cui esso «gioca» non sono, in realtà, semplicemente, queste briciole e questi pezzi, ma – come è evidente nel caso della miniaturizzazione – la «briciolità», se cosí si può dire, che è contenuta sotto forma temporale nell'oggetto o nell'insieme strutturale da cui parte. In questa prospettiva, il senso della miniaturizzazione come cifra del giocattolo si rivela essere piú ampio di quello che le attribuisce Lévi-Strauss quando identifica nel «modello ridotto» (inteso in senso lato) il carattere comune tanto al *bricolage* che all'opera d'arte. Poiché la miniaturizzazione appare qui non tanto come ciò che permette di conoscere il tutto prima delle parti e di vincere, afferrandolo in un colpo d'occhio, ciò che c'è di temibile nell'oggetto («La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur...»), quanto come ciò che permette di cogliere e di godere la pura temporalità contenuta nell'oggetto. *La miniaturizzazione è, cioè, la cifra della storia.* Cosí non è tanto il *bricoleur*, quanto il collezionista a presentarsi naturalmente come figura contigua al giocatore. Poiché, cosí come si collezionano oggetti antichi, si collezionano miniature di oggetti. Ma, in entrambi i casi, il collezionista estrae l'oggetto dalla sua distanza diacronica o dalla sua sincronica vicinanza e lo coglie nella remota prossimità della storia, in quella che, parafrasando una definizione di Benjamin, si potrebbe definire «une citation à l'ordre du jour» nell'ultimo giorno della storia.

Se questo è vero, se ciò con cui i bambini giocano è la storia e se il gioco è quel rapporto con gli oggetti e i comportamenti umani che coglie in essi il puro carattere storico-temporale, non apparirà, allora, irrilevante che, in un frammento di Eraclito – cioè, alle origini del pensiero europeo – *Aiṓn*, il tempo nel suo carattere originario, figuri come un «bambino che gioca con i dadi» e «regno di bimbo» sia definita la dimensione che si apre in questo gioco. Gli etimologisti riconducono la parola *aiṓn* a una radice **ai-w*, che significa «forza vitale», e tale – essi dicono – è il significato che *aiṓn* avrebbe nelle sue piú antiche occorrenze nei testi omerici, prima di assumere quello di «midollo spinale» e finalmente, con un passaggio non facilmente spiegabile, quello di «durata» e di «eternità». In realtà, se osserviamo piú da vicino le accezioni omeriche di questo termine, vediamo che *aiṓn* è spesso associato a *psychḗ* in espressioni del tipo: «*psichḗ* e *aiṓn* lo abbandonarono», per indicare la morte. Se *psichḗ* è il principio vitale che anima il corpo, quale può essere qui il senso del suo accostamento a *aiṓn*, se non si deve pensare a una semplice ripetizione? *Aiṓn* – è questa la sola interpretazione che permetta di ridurre a un insieme coerente i vari significati sopramenzionati – indica la forza vitale in quanto essa, nell'essere vivente, è percepita come un che di temporale, come qualcosa che «dura»; cioè come *l'essenza temporalizzante* del vivente, mentre *psychḗ* è il soffio che anima il corpo e *thumós* è ciò che muove le membra. Quando Eraclito ci dice che *aiṓn* è un bambino che gioca, egli raffigura perciò come gioco l'essenza temporalizzante del vivente, la sua «storicità», diremmo noi (anche se tradurre: «la storia è un bambino che gioca» sarebbe certamente una traduzione azzardata).

Accanto a *aiṓn*, la lingua greca conosce, per indicare il tempo, anche il termine *chrónos*, che indica una durata oggettiva, una quantità misurabile e continua di tempo. In un celebre passo del *Timeo*, Platone presenta il rapporto fra *chrónos* e *aiṓn* come rapporto di copia e modello, di tempo ciclico misurato dal movimento degli astri e temporalità immobile e sincronica. Ciò che a noi qui interessa, non è tanto che, nel corso di una tradizione ancora viva, *aiṓn* sia stato identificato con l'eternità e *chrónos* con il tempo diacronico, quanto che la nostra cultura conosca fin dall'origine una scissione fra due diverse nozioni di tempo, correlate ed opposte.

Possiamo ora tornare sul rapporto di corrispondenza e di opposizione che abbiamo visto intercorrere fra gioco e rito e sulla loro situazione inversa rispetto al calendario e al tempo. In un passo della *Pensée sauvage*, a proposito dei riti di adozione degli indiani Fox[1], Lévi-Strauss ha stretto l'opposizione fra rito e gioco in una formula esemplare. Mentre il rito – egli scrive – trasforma degli eventi in strutture, il gioco trasforma delle strutture in eventi. Svolgendo questa definizione alla luce delle considerazioni precedenti, possiamo affermare che compito del rito è quello di comporre la contraddizione fra passato mitico e presente, annullando l'intervallo che li separa e riassorbendo tutti gli eventi nella struttura sincronica. Il gioco offre invece un'operazione simmetrica e opposta: esso tende a spezzare la connessione fra passato e presente e a risolvere e sbriciolare tutta la struttura in eventi. Se il rito è, cioè, una macchina per trasformare diacronia in sincronia, il gioco è, all'opposto, una macchina per trasformare sincronia in diacronia.

Nella prospettiva che qui ci interessa, noi possiamo considerare esatta questa definizione, a patto, però, di precisare che, in un caso come nell'altro, questa trasformazione non è mai completa, non solo perché, per quanto risaliamo indietro nel tempo e per quanto estendiamo l'esplorazione etnografica, sempre troviamo giochi accanto a riti e riti accanto a giochi, ma anche perché ogni gioco, com'è stato notato, contiene una parte di rito e ogni rito una parte di gioco, che rendono spesso disagevole distinguere l'uno dall'altro. Kerényi, a proposito delle cerimonie greche e romane, ha osservato che la «citazione» del mito nella vita che esse attuavano, implicava sempre un elemento ludico. Quando Giovenale vuole caratterizzare come empio un

[1] C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 44-47.

osceno culto segreto delle donne romane, egli scrive che «Nil ibi per ludum simulabitur | omnia fient ad verum», quasi che *pietas* religiosa e attitudine ludica fossero la stessa cosa [1]. E Huizinga ha potuto facilmente trovare esempi di come i comportamenti rituali tradiscano spesso una consapevolezza di «finzione» che ricorda la coscienza che il giocatore ha di giocare. Rito e gioco appaiono piuttosto come due tendenze operanti in ogni società, che non riescono però mai a eliminarsi a vicenda e che, pur prevalendo l'una sull'altra in misura diversa, lasciano sempre sussistere uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia.

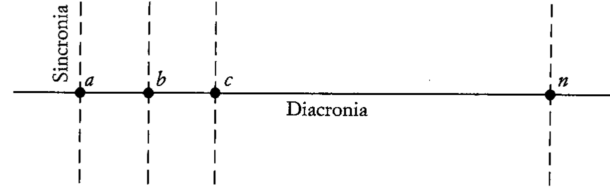
La definizione che abbiamo riportato piú sopra deve, allora, essere corretta nel senso che rito e gioco sono entrambe macchine per produrre scarti differenziali fra diacronia e sincronia, anche se questa produzione risulta da un movimento che è inverso nei due casi. Anzi, con maggiore precisione, *possiamo considerare rito e gioco non come due macchine distinte, ma come un'unica macchina, un unico sistema binario, che si articola su due categorie che non è possibile isolare e sulla cui correlazione e sulla cui differenza si fonda il funzionamento del sistema stesso.*

Da questa correlazione strutturale fra rito e gioco, fra diacronia e sincronia, possiamo già trarre conseguenze non indifferenti. Poiché se le società umane ci appaiono, in questa luce, come un unico insieme percorso da due tendenze opposte, la prima, volta a trasformare la diacronia in sincronia e l'altra diretta all'effetto opposto, ciò che risulta alla fine dal gioco di queste tendenze, ciò che il sistema – la società umana – produce, è, in ogni caso, uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia, è *storia, cioè tempo umano.*

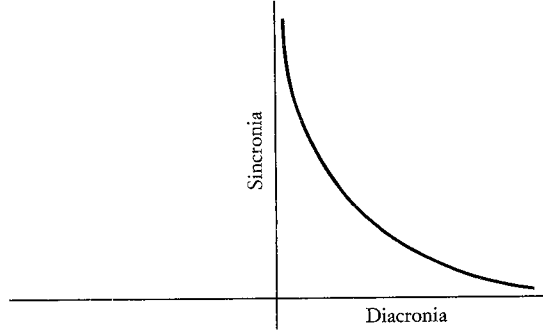
Ci troviamo cosí in possesso di elementi che permettono una definizione della storia che si sia emancipata dall'ingenua sostanzializzazione che una prospettiva ostinatamente etnocentrica ha mantenuto nelle scienze storiche. La storiografia non può, infatti, credere di identificare il proprio oggetto nella diacronia, quasi che questa fosse una realtà

[1] K. KERÉNYI, *Die Religion der Griechen und Römer*, München-Zürich 1963, p. 34.

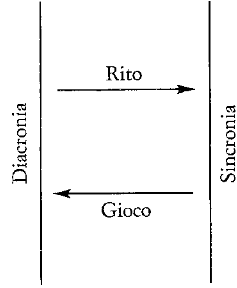
obiettiva sostanziale, e non risultasse invece (come mostrano le critiche di Lévi-Strauss) da una codificazione che fa uso di una matrice cronologica; rinunciando, come ogni scienza umana, all'illusione di avere per oggetto direttamente dei *realia*, essa deve rappresentarsi, invece, il suo oggetto in termini di relazioni significanti fra due ordini correlati ed opposti: l'oggetto della storia non è la diacronia, ma l'opposizione fra diacronia e sincronia che caratterizza ogni società umana. Se si rappresenta il divenire storico come una pura successione di eventi, come un'assoluta diacronia, si è poi costretti, per salvare la coerenza del sistema, a supporre una sincronia nascosta operante in ogni istante puntuale (la si rappresenti come legge causale o come teleologia), il cui senso si rivela, però, soltanto dialetticamente nel processo globale. Ma l'istante puntuale come intersezione di sincronia e diacronia (il presente assoluto) è un puro mito, di cui la metafisica occidentale si serve per assicurare la continuità della propria duplice concezione del tempo. Non solo – come Jakobson ha dimostrato per la linguistica – la sincronia non può essere identificata con la statica né la diacronia con la dinamica, ma l'evento puro (diacronia assoluta) e la struttura pura (sincronia assoluta) non esistono: ogni evento storico rappresenta uno scarto differenziale fra diacronia e sincronia, che istituisce fra di esse una relazione significante. Il divenire storico non può, perciò, essere rappresentato come un asse diacronico, in cui i punti *a*, *b*, *c*, ... *n* identificano gli istanti inestesi in cui sincronia e diacronia coincidono:



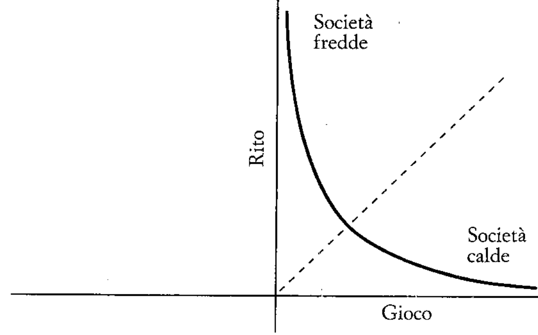
ma, piuttosto, come una curva iperbolica che esprime una serie di scarti differenziali fra diacronia e sincronia (e rispetto alla quale, dunque, sincronia e diacronia costituiscono solo due assi di riferimento asintotici):



Se la storia, com'è ormai accettato da tutti gli antropologi e come gli storici non hanno difficoltà ad ammettere, non è il patrimonio esclusivo di alcuni popoli, rispetto ai quali altre società si presentano come popoli senza storia, ciò non è perché tutte le società sono nel tempo, sono nella diacronia, ma perché tutte le società producono scarti differenziali fra diacronia e sincronia, in tutte le società ciò che abbiamo qui chiamato rito e gioco sono all'opera per istituire relazioni significanti fra diacronia e sincronia. Lungi dall'identificarsi con il *continuum* diacronico, la storia è, in questa prospettiva, nient'altro che il risultato delle relazioni fra significanti diacronici e significanti sincronici che rito e gioco producono incessantemente, il «gioco» – potremmo dire, utilizzando un'accezione meccanica del termine, che si ritrova in molte lingue – fra diacronia e sincronia:



Posta questa correlazione, si capisce anche in che modo possa articolarsi la distinzione fra società «fredde» o a storia stazionaria e società «calde» o a storia cumulativa che, a partire da Lévi-Strauss, ha sostituito quella tradizionale fra società storiche e società senza storia. Sono società «fredde» quelle in cui la sfera del rito tende a espandersi a spese di quella del gioco; sono società «calde» quelle in cui la sfera del gioco tende a espandersi a spese di quella del rito:



Se la storia appare, in questa prospettiva, come il sistema delle trasformazioni del rito in gioco e del gioco in rito, la differenza fra i due tipi di società non è tanto qualitativa, quanto quantitativa: solo il prevalere di un ordine significante sull'altro definisce l'appartenenza di una società a un tipo o all'altro. A uno degli estremi di una tale classificazione si collocherebbe il caso (la cui realtà è puramente asintotica, perché non conosciamo esempi di una tale società) di una società in cui tutto il gioco fosse diventato rito, tutta la diacronia trasformata in sincronia. In una tale società, in cui l'intervallo diacronico fra passato e presente sarebbe totalmente colmato, gli uomini vivrebbero in un eterno presente, cioè in quell'eternità immobile che molte religioni assegnano appunto come dimora agli dèi. All'estremo opposto si collocherebbe il caso (altrettanto ideale) di una società in cui tutto il rito fosse stato eroso dal gioco e tutte le strutture sbriciolate in eventi: è il «paese dei balocchi», in cui le ore

corrono come baleni, o, nella mitologia greca, l'assoluta diacronia del tempo infernale, simboleggiata dalla ruota di Issione e dalla fatica di Sisifo. In entrambi i casi verrebbe a mancare quello scarto differenziale fra diacronia e sincronia in cui noi abbiamo identificato il tempo umano, cioè la storia.

In questo senso, tanto le società calde che quelle fredde appaiono perseguire – in direzioni opposte – uno stesso progetto, che si potrebbe definire (ed è stato definito) di «abolizione della storia». Ma – almeno per ora – benché le prime siano riuscite a moltiplicare al massimo l'incidenza dei significanti diacronici e le seconde a ridurla, invece, al minimo, nessuna società è riuscita a realizzare integralmente questo progetto e a fondare una società totalmente priva di calendario, come il paese dei balocchi, il regno di Ade o anche, in un certo senso, la società divina: nelle società a storia cumulativa, la linearità del tempo è sempre frenata dall'alternanza e dalla ripetizione calendariale del tempo festivo; nelle società a storia stazionaria, la circolarità è sempre interrotta dal tempo profano.

Il fatto è che tanto il rito che il gioco contengono nel loro interno un residuo ineliminabile, una pietra d'inciampo su cui il loro progetto è destinato fatalmente a naufragare. In alcune pagine della *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss ha compiuto un'analisi magistrale di quegli oggetti di pietra o di legno noti come *churinga*, in cui gli Aranda, una popolazione dell'Australia centrale, rappresentano il corpo di un antenato e che vengono, perciò, solennemente attribuiti, generazione dopo generazione, all'individuo in cui si crede che l'antenato si sia di volta in volta reincarnato. Secondo Lévi-Strauss, la funzione e il particolare carattere di questi oggetti derivano dal fatto che, in una società, come quella Aranda, che privilegia a tal punto la sincronia da rappresentarsi anche il rapporto fra passato e presente in termini sincronici, i *churinga* hanno il compito di compensare l'impoverimento diacronico rappresentando sotto forma tangibile il passato diacronico. «Se la

nostra interpretazione è esatta – egli scrive[1] – il loro carattere sacro deriva dalla funzione di significazione diacronica che essi sono i soli ad assicurare in un sistema che, essendo classificatorio, è completamente appiattito in una sincronia che riesce ad assimilarsi perfino la durata. I *churinga* sono i testimoni palpabili del periodo mitico: quell'alcheringa che, se essi non ci fossero, potrebbe ancora essere concepito, ma non sarebbe piú fisicamente attestato». Lévi-Strauss non specifica il meccanismo attraverso il quale il *churinga* riesce ad assumere questa funzione di significante della diacronia. Si tratta di un meccanismo tutt'altro che semplice. Come presenza tangibile del passato mitico, come «prova palpabile che l'antenato e il suo discendente sono una sola carne», il *churinga* sembra essere, infatti, piuttosto il significante dell'assoluta sincronia che quello della diacronia. Ma, una volta che la trasformazione rituale della diacronia in sincronia si è compiuta nel corpo del nuovo individuo, *quello che era il significante della sincronia assoluta, rimasto libero, viene investito dalla diacronia che ha perduto il suo significante (l'embrione del nuovo individuo), e si rovescia in significante dell'assoluta diacronia*. Per questo non vi è contraddizione – come ritiene invece Lévi-Strauss – fra il fatto che gli Aranda affermino che il *churinga* è il corpo dell'antenato e il fatto che l'antenato non perda il proprio corpo quando, all'istante della concezione, lascia il *churinga* per la sua nuova incarnazione: semplicemente uno stesso oggetto è qui investito di due funzioni significanti opposte a seconda che il rito sia o non sia ancora ultimato. Se questo è vero, la trasformazione rituale della diacronia in sincronia lascia necessariamente un residuo diacronico (di cui il *churinga*, inteso in senso lato, è la cifra) e il sistema piú perfetto che una società abbia escogitato per abolire la diacronia comporta tuttavia alla fine una produzione di diacronia nell'oggetto stesso che aveva permesso quest'abolizione.

Com'era prevedibile, anche il gioco ci confronta a un fenomeno analogo, anche il gioco ha una sua pietra d'in-

[1] LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* cit., p. 320.

ciampo di cui non può sbarazzarsi. Poiché, come rappresentazione di un puro intervallo temporale, il giocattolo è certamente un significante dell'assoluta diacronia, dell'avvenuta trasformazione di una struttura in evento. Ma, anche qui, questo significante, rimasto libero, diventa instabile e viene investito di un significato contrario, anche qui, *a gioco finito*, il giocattolo si rovescia nel suo opposto e si presenta come il residuo sincronico che il gioco non riesce piú ad eliminare. Poiché, se la trasformazione della sincronia in diacronia fosse veramente completa, essa non dovrebbe lasciare tracce e la miniatura dovrebbe identificarsi col suo modello, cosí come, *a rito ultimato*, il *churinga* dovrebbe scomparire e identificarsi col corpo dell'individuo in cui l'antenato si è reincarnato. Per questo giocattoli e oggetti rituali esigono comportamenti analoghi: una volta che il rito e il gioco sono compiuti, essi, come residui imbarazzanti, devono essere nascosti e messi da parte, perché costituiscono, in qualche modo, la smentita tangibile di ciò che, pure, hanno contribuito a rendere possibile (ci si può chiedere, a questo punto, se la sfera dell'arte nella nostra società non sia il ripostiglio deputato a raccogliere questi significanti «instabili», che non appartengono piú propriamente né alla sincronia né alla diacronia, né al rito né al gioco).

Rito e gioco si presentano cosí – né si vede come avrebbe potuto essere altrimenti – come operazioni che agiscono sui *significanti* della diacronia e della sincronia, trasformando i significanti diacronici in significanti sincronici e viceversa. Tutto avviene, però, come se il sistema sociale contenesse un dispositivo di sicurezza volto a garantirne la struttura binaria: quando tutti i significanti diacronici sono diventati significanti sincronici, questi diventano a loro volta significanti della diacronia e assicurano cosí la continuità del sistema. Lo stesso avviene nel caso inverso.

Questa possibilità di inversione che inerisce, in certe condizioni, ai significanti della diacronia e della sincronia, permette anche di spiegare l'esistenza di cerimonie – come sono, ad esempio, quelle funebri – in cui rito e gioco si avvicinano in modo singolare. Tutti ricordano, nel canto XXIII dell'*Iliade*, la vivace e meticolosa descrizione dei giochi che concludono il funerale di Patroclo. Per tutta la notte Achille ha vegliato accanto al rogo su cui si consuma il corpo dell'amico, chiamandone a gran voce l'anima e versando vino sulle fiamme, oppure sfogando ferocemente il suo dolore sul cadavere insepolto di Ettore. Ora, improvvisamente, lo strazio cede al piacere giocoso e all'entusiasmo agonistico che suscita la contemplazione della corsa dei carri, delle gare di pugilato, della lotta e del tiro con l'arco, descritte in termini che ci sono perfettamente familiari attraverso le nostre competizioni sportive. Rohde ha osservato con molto acume e su basi filologiche incontestabili che i ludi funebri facevano parte del culto del morto e che ciò implica che si attribuisse al morto una reale partecipazione ai giochi. Si giocava col «morto», come fanno ancora oggi i giocatori di carte. È noto che Bachofen, per parte sua, si è spinto ancora piú in là, affermando che «tutti i giochi hanno un carattere mortuario... La *meta* è sempre una pietra tombale... ed è a questo significato religioso che i giochi debbono la loro presenza nel mondo delle tombe, sia sugli affreschi murali (come a Corneto) che nei rilievi dei sarcofaghi». Cosí è nelle tombe che ci imbattiamo nei piú antichi esempi di quella miniaturizzazione che, nelle pagine precedenti, ci si è rivelata come cifra del giocattolo. «Gli storici dei giocattoli – scrive Ariès, – i collezionisti di bambole e di oggetti in miniatura incontrano sempre molte difficoltà nel distinguere le bambole-giocattolo da tutte le altre immagini e statuette che i cantieri di scavo restituiscono in quantità quasi industriali e che avevano la maggior parte delle volte un significato religioso: culto domestico, culto funerario...»

Se i giocattoli sono i significanti della diacronia, a che titolo essi figurano in quell'immobile mondo della sincronia che è la sfera tombale? Ma c'è di piú. Lévi-Strauss riferisce il caso dei riti di adozione che gli indiani Fox celebrano per sostituire un parente morto con un vivo e permettere cosí la partenza definitiva dell'anima del defunto. Queste cerimonie sono accompagnate da giochi di

abilità e di azzardo e da competizioni sportive fra la popolazione divisa, per l'occasione, in due gruppi, *Tokan* e *Kicko*, che rappresentano i morti e i vivi. Ma – ed è questo che qui ci interessa – questi giochi presentano la particolarità che il loro esito è stabilito in anticipo: se il morto appartiene al gruppo *Tokan*, sono i *Tokanagi* a vincere; se appartiene al gruppo *Kicko*, a vincere sono, invece, i *Kickoagi*. Siamo, cioè, in presenza di un gioco che viene trattato come un rito e che, venendo meno l'elemento della contingenza, non può certamente piú servire a trasformare strutture in eventi. Si direbbe quasi che, con la morte, gioco e rito, giocattoli e oggetti rituali, significanti della diacronia e significanti della sincronia – tenuti distinti durante la vita – s'invertano e si confondano.

Ma osserviamo piú da vicino il senso e la funzione delle cerimonie funebri. Ci troviamo qui davanti a un sistema di credenze che si ritrova senza grandi variazioni in culture diverse e lontane e che possiamo perciò trattare come un complesso abbastanza unitario. Secondo queste credenze, il primo effetto della morte è di trasformare il morto in un fantasma (la *larva* dei latini, l'*eídōlon* e il *phásma* dei greci, il *pitr* degli indiani ecc.), cioè in un essere vago e minaccioso che rimane nel mondo dei vivi e torna sui luoghi frequentati dal defunto. Scopo dei riti funebri – su questo tutti gli studiosi sono d'accordo – è di assicurare la trasformazione di questo essere scomodo e incerto in un antenato amico e potente, che vive in un mondo separato e col quale s'intrattengono rapporti ritualmente definiti. Ma se cerchiamo di precisare la natura di questa «larva» vaga e minacciosa, vediamo che tutte le testimonianze sono concordi: la larva è l'«immagine» del morto, la sua sembianza, una sorta di ombra o di riflesso speculare (è quest'immagine che appare ad Achille per chiedergli la sepoltura, e l'eroe non cessa di stupirsi per la sua perfetta somiglianza con Patroclo: «gli somigliava prodigiosamente», egli esclama).

Possiamo allora, forse, provare a costruire questo insieme di credenze, in apparenza sconcertanti, in un sistema coerente. La morte fa passare il defunto dalla sfera dei

vivi – in cui coesistono significanti diacronici e significanti sincronici – a quella dei morti, in cui non c'è altro che sincronia. Ma, in questo processo, la diacronia, che è stata evacuata, va a investire il significante per eccellenza della sincronia: l'immagine, che la morte ha separato dal suo supporto corporeo e reso libera. La larva è, cioè, un significante della sincronia che si presenta minacciosamente nel mondo dei vivi come significante instabile per eccellenza, che può assumere il significato diacronico di un perpetuo vagare (*alástōr*, il vagante, chiamavano i greci lo spettro dell'insepolto) e di un'impossibilità di fissarsi in uno stato definito. È proprio questo significante, tuttavia, attraverso la sua stessa possibilità di inversione semantica, che permette di stabilire un ponte fra il mondo dei vivi e quello dei morti e di assicurare il passaggio dall'uno all'altro *senza però identificarli*. In questo modo la morte – cioè la minaccia piú grave che la natura fa pesare sul sistema binario della società umana, perché in essa è piú arduo mantenere aperta l'opposizione significante di diacronia e sincronia su cui il sistema si fonda, dal momento che esse sembrano qui avere il loro punto di coincidenza – viene superata proprio grazie a uno di quei significanti instabili la cui funzione abbiamo già imparato a apprezzare nel *churinga* e nel giocattolo. La *larva*, significante instabile fra sincronia e diacronia, si trasforma in *lare*, maschera e immagine scolpita dell'antenato, che, come significante stabile, garantisce la continuità del sistema. Come dice un proverbio cinese, citato da Granet: «l'anima-soffio dei defunti è errante: per questo si fanno le maschere per fissarla»[1].

Diventa ora comprensibile perché, a questo scopo, si rendano necessarie delle cerimonie del tutto particolari, che non rientrano perfettamente né nello schema del rito né in quello del gioco, ma sembrano partecipare di entrambi. I riti funebri non hanno, infatti, ad oggetto, come gli altri riti (e come i giochi), dei significanti stabili, che si tratta di far passare dalla sfera della diacronia a

[1] GRANET, *Danses et Légendes* cit., p. 335.

quella della sincronia (o viceversa): il loro oggetto è la trasformazione di significanti instabili in significanti stabili. Per questo i giochi intervengono nelle cerimonie funebri, ma per essere trattati come elementi di un rituale; e, mentre i riti e i giochi lasciano sopravvivere dei significanti instabili, i riti-giochi funebri non possono lasciare residui: la larva – significante instabile – deve diventare morto, significante stabile della sincronia [1].

Ma l'opposizione significante di sincronia e diacronia, fra mondo dei morti e mondo dei vivi, non è infranta soltanto dalla morte. Un altro momento critico, non meno temibile, la minaccia: la nascita. Per questo, anche qui vediamo entrare in gioco dei significanti instabili: come la morte non produce direttamente antenati, ma larve, cosí la nascita non produce direttamente uomini, ma bambini, che in tutte le società hanno un particolare statuto differenziale. Se la larva è un morto-vivo o un mezzo-morto, il bambino è un vivo-morto o un mezzo-vivo. Anche lui, come prova tangibile della discontinuità fra mondo dei vivi e mondo dei morti e fra diacronia e sincronia e come significante instabile che può trasformarsi in ogni momento nel proprio opposto, rappresenta perciò, nello stesso tempo, una minaccia che si tratta di neutralizzare e un espediente che rende possibile il passaggio da una sfera all'altra senza abolirne la differenza significante. E come alla funzione delle larve corrisponde quella dei bambini, cosí ai riti funebri corrispondono i riti di

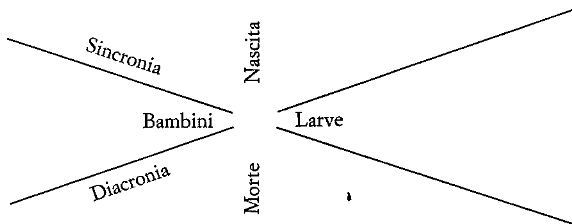
[1] Il caso degli indigeni delle Trobriand (studiato da Malinowski in *Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands*, in «Journ. of the Royal Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland», vol. 46, 1916) con la sua struttura particolare, conferma pienamente questa interpretazione. Ciò che si presenta, in genere, come un unico significante instabile, appare qui diviso fin dall'inizio in due significanti distinti: il *baloma* (l'immagine, che si reca nel paese dei morti) e il *Kosi* (l'ombra, che vaga per qualche tempo nelle vicinanze del villaggio prima di scomparire per suo conto senza bisogno di particolari interventi umani). Anche in questo caso, l'opposizione significante fra diacronia e sincronia al momento della morte è cosí assicurata; ma, poiché il significante instabile è qui già risolto in due componenti separate, le cerimonie funebri, come notava Malinowski, non sembrano riguardare in alcun modo lo spirito del defunto: «They are not performed, either to send a message of love and regret to the *baloma* (spirit), or to deter him from returning; they do not influence his welfare, nor do they affect his relation to the survivors».

iniziazione, destinati a trasformare questi significanti instabili in significanti stabili.

In alcune pagine indimenticabili [1], Lévi-Strauss – a partire dal folklore natalizio che ha al suo centro la figura di Babbo Natale – ha ricostruito il significato dei riti di iniziazione, scorgendo, dietro la contrapposizione fra bambini e adulti, una contrapposizione piú fondamentale fra morti e vivi. In realtà, come abbiamo visto, i bambini non corrispondono tanto ai morti, quanto alle larve. Dal punto di vista della funzione significante, morti e adulti appartengono a uno stesso ordine, che è quello dei significanti stabili e della continuità fra diacronia e sincronia. (Da questo punto di vista, non c'è molta differenza fra le società fredde, che rappresentano questa continuità come un circolo, in cui i vivi diventano morti e questi, a loro volta, vivi, e le società calde come la nostra, che sviluppano questa continuità in un processo rettilineo. In un caso come nell'altro, l'essenziale è la continuità del sistema). I bambini e le larve – come significanti instabili – rappresentano invece la discontinuità e la differenza fra i due mondi. Il morto non è l'antenato: questo è il significato della larva. L'antenato non è l'uomo vivo: questo è il significato del bambino. Poiché, se i defunti diventassero immediatamente antenati, se gli antenati diventassero immediatamente uomini vivi, allora tutto il presente si trasformerebbe di colpo in passato e tutto il passato in presente e verrebbe meno quello scarto differenziale fra sincronia e diacronia su cui si fonda la possibilità di stabilire relazioni significanti, e, con essa, la possibilità della società umana e della storia. Per questo, come il rito lascia sussistere nel *churinga* un residuo diacronico irriducibile e il gioco un residuo sincronico nel giocattolo, cosí il passaggio fra mondo dei vivi e mondo dei morti lascia sussistere due punti di discontinuità che sono necessari a mantenere in opera la funzione significante. Il passaggio fra sincronia e diacronia, fra mondo dei vivi e mondo dei

[1] C. LÉVI-STRAUSS, *Le père Noël supplicié*, in «Les Temps modernes», n. 77, 1952.

morti, avviene, cosí, attraverso una sorta di «salto quantico», di cui i significanti instabili sono la cifra:



In questa prospettiva, larve e bambini, che non appartengono né ai significanti della diacronia né a quelli della sincronia, appaiono come i significanti della stessa opposizione significante fra i due mondi che costituisce la possibilità del sistema sociale. *Essi sono, cioè, i significanti della funzione significante*, senza la quale non ci sarebbe né tempo umano né storia. Il paese dei balocchi e il paese delle larve disegnano l'utopica topologia del paese della storia, che non ha luogo se non in una differenza significante fra diacronia e sincronia, fra *aiôn* e *chrónos*, fra vivi e morti, fra natura e cultura.

Il sistema sociale si può cosí configurare come un meccanismo complesso, in cui i significanti (instabili) della significazione si oppongono ai significanti stabili, ma in cui, in realtà, gli uni si scambiano con gli altri per assicurare il funzionamento del sistema. Cosí gli adulti accettano di farsi larve perché le larve possano diventare morti e i morti si fanno bambini perché i bambini possano diventare uomini. Riti funebri e riti di iniziazione hanno quindi per oggetto la trasmissione della funzione significante, che deve resistere e durare al di là della nascita e della morte [1]. Per questo nessuna società – la piú «calda»

[1] Un'analisi di un rito di iniziazione che ha esercitato da sempre un grande fascino sugli etnografi, quello delle *katcina* degli indiani Pueblos, è, da questo punto di vista, particolarmente istruttivo. Nel corso di questa iniziazione, gli adulti non rivelano agli iniziandi nessuna dottrina né alcun sistema di verità ma soltanto che le *katcina*, gli esseri soprannaturali che essi hanno visto danzare nel villaggio nel corso di cerimonie annuali e che tanto spesso li hanno spaventati con le loro fruste di yucca, sono gli adulti stessi *mascherati da katcina*. Questa rivelazione impegna,

e progressista come la piú fredda e conservatrice – può fare del tutto a meno dei significanti instabili e, per quanto essi rappresentino un elemento di turbamento e di minaccia, deve vegliare a che lo scambio significante non conosca interruzioni, affinché i fantasmi diventino morti e i bambini uomini vivi.

Cosí, se guardiamo ora alla nostra cultura, che crede di essersi affrancata da questi problemi e di aver risolto in modo razionale la trasmissione dei significanti dal passato al presente, non faticheremo molto a riconoscere le «larve» in quei *Nachleben* e in quelle sopravvivenze dei significanti del passato, spogliati del loro significato originale, cui la scuola warburghiana ha dedicato studi tanto fecondi ed esemplari. Le immagini irrigidite degli dèi pagani e le cupe figure dei decani e dei paranatellonta astrologici, di cui possiamo seguire ininterrottamente attraverso i secoli la larvale e larvata sopravvivenza, come tutti gli altri innumerevoli significanti del passato, privati del loro significato, che si presentano come simboli opprimenti e inquietanti, sono l'esatto equivalente delle larve, *sono* le larve che le culture mantengono in vita nella misura stessa in cui, invece di giocare con esse, le esorcizzano come fantasmi minacciosi.

Per quel che concerne l'altra classe di significanti instabili, uno sguardo alla funzione che la nostra società riserva ai giovani non si rivela meno istruttivo. Poiché non è certamente un indizio di salute quando una cultura è cosí ossessionata dai significanti del proprio passato, che preferisce esorcizzarli e mantenerli indefinitamente in vita come «fantasmi», piuttosto che dar loro sepoltura, e quando essa ha tanta paura dei significanti instabili del presente, da non riuscire a vedere in essi altro che i portatori del disordine e del sovvertimento. Questa esasperazione e questo irrigidimento della funzione significante delle larve e dei bambini nella nostra cultura, è un segno inequivo-

però, i neofiti a mantenere il segreto e a impersonare a loro volta le *katcina*. Il contenuto del rito, il «segreto» che viene trasmesso è, cioè, che non c'è nulla da trasmettere, *tranne la trasmissione stessa*, la funzione significante in sé.

cabile che il sistema binario si è inceppato e non riesce piú a assicurare lo scambio dei significanti su cui si fonda il suo funzionamento. Per questo, a degli adulti che si servono dei fantasmi del passato solo come spauracchio per impedire che i propri bambini diventino adulti e che si servono dei bambini soltanto come alibi per la propria incapacità di seppellire i fantasmi del passato, occorre ricordare che la regola fondamentale del gioco della storia è che i significanti della continuità accettino di scambiarsi con quelli della discontinuità e che la trasmissione della funzione significante è piú importante dei significati stessi. La vera continuità storica non è quella che crede di potersi sbarazzare dei significanti della discontinuità relegandoli in un paese dei balocchi o in un museo delle larve (che spesso coincidono oggi in un unico luogo: l'istituzione universitaria), ma quella che accetta, «giocando» con essi, di assumerli, per restituirli al passato e trasmetterli al futuro. Altrimenti, di fronte a degli adulti che fanno letteralmente i morti e preferiscono affidare i propri fantasmi ai bambini e i bambini ai propri fantasmi, le larve del passato torneranno in vita per divorare i bambini ovvero i bambini distruggeranno i significanti del passato: il che, dal punto di vista della funzione significante – cioè della storia – è la stessa cosa. Proprio il contrario di quel che racconta il mito di origine di un rituale di iniziazione degli indiani Pueblos: alle larve dei morti che tornavano nel mondo dei vivi per portarsi via i bambini, gli adulti – dice il mito – offrirono di impersonarle ogni anno in una giocosa mascherata, purché i bambini potessero vivere e prendere, un giorno, il loro posto.

Tempo e storia

Critica dell'istante e del continuo

a Victor Goldschmidt e a Henri-Charles Puech

1.

Ogni concezione della storia è sempre data insieme con una certa esperienza del tempo che è implicita in essa, che la condiziona e che si tratta, appunto, di portare alla luce. Parimenti ogni cultura è innanzitutto una certa esperienza del tempo e una nuova cultura non è possibile senza un mutamento di questa esperienza. Il compito originale di un'autentica rivoluzione non è perciò mai semplicemente di «cambiare il mondo», ma anche e innanzitutto di «cambiare il tempo». Il pensiero politico moderno, che ha concentrato la sua attenzione sulla storia, non ha elaborato una concezione corrispondente del tempo. Anche il materialismo storico ha cosí finora omesso di elaborare una concezione del tempo che fosse all'altezza della sua concezione della storia. A causa di questa omissione, esso è stato inconsapevolmente costretto a ricorrere a una concezione del tempo che domina da secoli la cultura occidentale e a far cosí convivere fianco a fianco nel proprio seno una concezione rivoluzionaria della storia con un'esperienza tradizionale del tempo. La rappresentazione volgare del tempo come un *continuum* puntuale e omogeneo ha finito cosí con lo stingere sul concetto marxiano di storia: essa è diventata la breccia nascosta attraverso cui l'ideologia si è insinuata nella cittadella del materialismo storico. Già Benjamin aveva denunciato questo pericolo nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*. È giunto ora il momento di portare alla luce il concetto di tempo implicito nella concezione marxiana della storia.

II.

Poiché la mente umana ha l'esperienza del tempo ma non ne ha la rappresentazione, essa si rappresenta necessariamente il tempo attraverso immagini spaziali. La concezione che del tempo ha l'antichità greco-romana è fondamentalmente circolare e continua. «Dominato da un'idea di intellegibilità che assimila l'essere autentico e pieno a ciò che è in sé e resta identico a sé, all'eterno e all'immutabile, il greco considera il movimento e il divenire come gradi inferiori della realtà, in cui l'identità non è piú compresa – nel migliore dei casi – che sotto forma di permanenza e di perpetuità, cioè di ricorso. Il movimento circolare, che assicura il mantenimento delle stesse cose attraverso la loro ripetizione e il loro continuo ritorno, è l'espressione piú immediata e piú perfetta (e, dunque, la piú prossima al divino) di ciò che, nel punto piú alto della gerarchia, è assoluta immobilità» (Puech).

Nel *Timeo* di Platone il tempo, misurato dalla rivoluzione ciclica delle sfere celesti, è definito come un'immagine in movimento dell'eternità: «Il creatore del mondo ha fabbricato un'immagine mobile dell'eternità e, ordinando il cielo, ha fatto, a partire dall'eternità immobile e una, questa immagine che si muove sempre secondo le leggi del numero e che noi chiamiamo tempo». Aristotele ribadisce il carattere circolare del tempo cosí concepito: «Ecco perché il tempo sembra essere il movimento della sfera, perché è questo movimento che misura gli altri movimenti e misura anche il tempo... e anche il tempo sembra essere una specie di cerchio... per cui dire che le cose generate costituiscono un cerchio, è dire che vi è un cerchio del tempo». Prima conseguenza di questa concezione è che il tempo, essendo essenzialmente circolare, non ha direzione. In senso proprio, esso non ha inizio, né centro, né fine, o, meglio, li ha soltanto nella misura in cui nel suo moto circolare ritorna incessantemente su se stesso. Come spiega un singolare passaggio dei *Problemi* di Aristotele, è impossibile dire, da questo punto di vista, se noi siamo posteriori o anteriori alla guerra di

Troia: «Coloro che sono vissuti al tempo della guerra di Troia ci sono anteriori, e a questi sono anteriori coloro che hanno vissuto in un tempo ancora piú antico, e cosí di seguito all'infinito, gli uomini che si trovano piú indietro nel passato essendo sempre anteriori agli altri? Ovvero, se è vero che l'universo ha un inizio, un centro e una fine; che, ciò che, invecchiando, è giunto alla sua fine è anche, per ciò stesso, ritornato al suo inizio; se è vero, d'altra parte, che anteriori sono le cose piú vicine all'inizio; chi impedisce allora che noi siamo piú vicini all'inizio di coloro che vissero al tempo della guerra di Troia? ... Se il seguito degli accadimenti è un cerchio, poiché il cerchio non ha propriamente né inizio né fine, noi non possiamo, a causa di una maggiore prossimità rispetto all'inizio, essere anteriori ad essi, né essi possono dirsi anteriori a noi».

Ma il carattere fondamentale dell'esperienza greca del tempo che, attraverso la *Fisica* di Aristotele, ha determinato per duemila anni la rappresentazione occidentale del tempo, è quello che fa di esso un *continuum* puntuale, infinito e quantificato. Il tempo è cosí definito da Aristotele come «numero del movimento secondo il prima e il poi» e la sua continuità è garantita dalla sua divisione in istanti (*tò nŷn*, l'adesso) inestesi, analoghi al punto geometrico (*stigmḗ*). L'istante, in sé, non è nient'altro che la continuità del tempo (*synécheia chrónou*), un puro limite che congiunge e, insieme, divide passato e futuro. Come tale, esso è qualcosa di inafferrabile, il cui paradossale carattere nullificato è espresso da Aristotele nell'affermazione che l'istante è sempre «altro», in quanto divide il tempo all'infinito, e, tuttavia, sempre lo stesso, in quanto unisce l'avvenire e il passato garantendone la continuità; e questa sua natura è il fondamento della radicale «alterità» del tempo e del suo carattere «distruttivo»: «Poiché l'istante è insieme fine e inizio del tempo, non della stessa parte di esso, ma fine del passato e inizio del futuro, cosí come il cerchio è nello stesso punto concavo e convesso, allo stesso modo il tempo sarà sempre in atto di cominciare e di finire e, per questo, esso sembra sempre altro».

L'incapacità dell'uomo occidentale di padroneggiare il tempo (e la sua conseguente ossessione di «guadagnarlo» e di «farlo passare») hanno il loro primo fondamento in questa concezione greca del tempo come un *continuum* quantificato e infinito di istanti puntuali in fuga.

Una cultura che aveva una simile rappresentazione del tempo, non poteva avere una vera e propria esperienza della storicità. Affermare che l'antichità non avesse un'esperienza del tempo vissuto, è certo una semplificazione, ma altrettanto certo è che il luogo in cui i filosofi greci trattano il problema del tempo è sempre la *Fisica*. Il tempo è qualcosa di oggettivo e di naturale, che avvolge le cose che sono «dentro» di esso come in un involucro (*periechón*): come ciascuna cosa è in un luogo, cosí essa è nel tempo. Si è spesso fatto risalire l'inizio della concezione moderna della storia alle parole con cui Erodoto comincia le sue «Storie»: «Erodoto di Alicarnasso espone qui i risultati delle sue ricerche, affinché il tempo non cancelli le imprese degli uomini...» È il carattere distruttivo del tempo che le Storie vogliono combattere e ciò conferma la natura essenzialmente non-storica della concezione antica del tempo. Come la parola che indica l'atto di conoscere (*eidénai*), cosí anche la parola *historía* deriva dalla radice *id-*, che significa vedere. *Hístōr* è, in origine, il testimone oculare, colui che ha visto. La supremazia greca della vista trova anche qui la sua conferma. La determinazione dell'essere autentico come «presenza allo sguardo» esclude un'esperienza della storia, che è ciò che è sempre già là senza mai essere sotto gli occhi come tale.

III.

Per molti aspetti antitetica è l'esperienza cristiana del tempo. Mentre la rappresentazione classica del tempo è un cerchio, l'immagine che guida la concettualizzazione cristiana è quella di una linea retta. «Al contrario dell'ellenismo, il mondo è, per il cristiano, creato nel tempo e deve finire nel tempo. Da una parte, il racconto della Genesi, dall'altra, la prospettiva escatologica dell'Apocalisse. E la creazione, il Giudizio Ultimo, il periodo intermedio che si svolge dall'uno all'altro di questi due eventi, sono unici. Questo universo creato e unico, che è cominciato, dura e finirà nel tempo, è un mondo finito e limitato ai due lati della sua storia. Non è né eterno né infinito nella sua durata, e gli eventi che si svolgono in esso non si ripeteranno mai» (Puech).

Inoltre, in contrasto col tempo senza direzione del mondo classico, questo tempo ha una direzione e un senso: esso si svolge irreversibilmente dalla creazione alla fine ed ha un punto di riferimento centrale nell'incarnazione di Cristo, che ne caratterizza lo svolgimento come un progredire dalla caduta iniziale alla redenzione finale. Per questo sant'Agostino può opporre ai *falsi circuli* dei filosofi greci la *via recta* del Cristo, all'eterna ripetizione del paganesimo, in cui nulla è nuovo, la *novitas* cristiana, in cui tutto avviene sempre una volta sola. La storia dell'umanità appare cosí come una *storia della salute*, cioè della realizzazione progressiva della redenzione, il cui fondamento è in Dio. E, in questa vicenda, ogni evento è unico e insostituibile.

Malgrado il suo apparente disprezzo del «secolo», è il cristianesimo che ha posto le basi per un'esperienza della storicità, e non il mondo antico, pur cosí attento agli eventi mondani. Il cristianesimo scinde infatti risolutamente il tempo dal movimento naturale degli astri per farne un fenomeno essenzialmente umano e interiore. «Se gli astri nel cielo si fermassero – scrive sant'Agostino con un'espressione che suona singolarmente moderna – e la ruota del vasaio continuasse a girare, forse che non vi sarebbe il tempo per misurarne le rotazioni, per permetterci di dire che esse si compiono a intervalli uguali, oppure piú lenti ora e ora piú rapidi?... Che non mi si venga dunque piú a dire che è il movimento dei corpi celesti che costituisce il tempo... È in te, mio spirito, che io misuro il tempo».

Tuttavia, il tempo che viene cosí interiorizzato è ancora la successione continua di istanti puntuali del pensiero greco. Tutto il libro undicesimo delle *Confessioni* di Agostino, con la sua angosciosa e irrisolta interrogazione sul

tempo inafferrabile, mostra che il tempo continuo e quantificato non è abolito, ma semplicemente spostato dal corso degli astri alla durata interiore. Anzi, è proprio l'aver mantenuto intatta la concezione aristotelica dell'istante puntuale, che ha impedito ad Agostino di venire a capo del problema del tempo: «Come dunque sono questi due tempi, il passato e l'avvenire, dal momento che il passato non è piú e l'avvenire non è ancora? Quanto al presente, se esso fosse sempre presente, se non andasse a raggiungere il passato, non sarebbe tempo, ma eternità. Se il presente deve dunque raggiungere il passato, come possiamo dire che esso è, visto che non può essere che cessando di essere?... Se si concepisce un punto di tempo, tale che non possa essere diviso in particelle piú piccole, è questo solo che si può dire presente: ma questo punto vola cosí rapidamente dal futuro al passato, che non ha alcuna durata. Poiché se fosse esteso, si dividerebbe in passato e futuro, ma il presente non ha estensione».

L'esperienza di un tempo piú originale, compiuto e afferrabile, che si affaccia a tratti nel cristianesimo primitivo, è cosí ricoperta dal tempo matematizzato dell'antichità classica. Accanto a questo, ritorna fatalmente anche l'antica rappresentazione circolare della metafisica greca, la cui assimilazione si compie attraverso la patristica neoplatoneggiante prima e, successivamente, con la teologia scolastica. L'eternità, come regime della divinità, tende a nullificare col suo circolo immobile l'esperienza umana del tempo. L'istante inesteso e inafferrabile diventa il punto in cui il tempo interseca la ruota dell'eternità. «Per avere un'immagine del rapporto fra eternità e tempo – si legge nel *de Universo* di Guglielmo di Alvernia – prova a immaginare l'eternità come una ruota immensa e, dentro di questa, la ruota del tempo, in modo che quest'ultima tocchi la prima in un solo punto. Come sai, infatti, se un circolo o sfera tocca un altro circolo o sfera, che ciò avvenga dall'interno o dall'esterno, il contatto può avvenire in un solo punto. Poiché, come ho detto, l'eternità è tutta immobile e tutta simultanea, ogni qual volta la ruota del tempo tocca la ruota dell'eternità, il contatto in tanto avviene in quanto solo puntualmente

essa la tocca nel suo ruotare, e per questo il tempo non è simultaneo».

IV.

La concezione del tempo dell'età moderna è una laicizzazione del tempo cristiano rettilineo e irreversibile, che viene però scisso da ogni idea di una fine e svuotato di ogni altro senso che non sia quello di un processo strutturato secondo il prima e il poi. Questa rappresentazione del tempo come omogeneo, rettilineo e vuoto nasce dall'esperienza del lavoro nelle manifatture e viene sanzionata dalla meccanica moderna che stabilisce la primarietà del moto rettilineo uniforme rispetto a quello circolare. L'esperienza del tempo morto e sottratto all'esperienza, che caratterizza la vita nelle grandi città moderne e nelle fabbriche, sembra dar credito all'idea che l'istante puntuale in fuga sia l'unico tempo umano. Il prima e il poi, queste nozioni cosí incerte e vacue per l'antichità, e che, per il cristianesimo, avevano senso solo in vista della fine del tempo, diventano ora in sé e per sé il *senso* e questo senso è presentato come il veramente storico.

Come Nietzsche aveva già intuito, prendendo come bersaglio il «processo del mondo» di Hartmann («solo il processo può condurre alla redenzione»), la nozione che guida la concezione ottocentesca della storia è quella di «processo». Il senso appartiene solo al processo nel suo insieme e mai all'*ora* puntuale e inafferrabile; ma poiché questo processo non è in realtà che una semplice successione di *ora* secondo il prima e il poi e la storia della salvezza è diventata nel frattempo una pura cronologia, una parvenza di senso può essere salvata solo introducendo l'idea, in sé priva di ogni fondamento razionale, di un progresso continuo e infinito. Sotto l'influsso delle scienze della natura, «sviluppo» e «progresso», che traducono semplicemente l'idea di un processo orientato cronologicamente, diventano le categorie guida della conoscenza storica. Una simile concezione del tempo e della storia espropria necessariamente l'uomo della sua dimensione

propria e impedisce l'accesso alla storicità autentica. Come Dilthey e il conte Yorck avevano osservato («questa scuola non era affatto storica, essa costruiva su basi antiquarie ed estetiche, mentre la corrente dominante era dedita alla costruzione meccanica»), dietro l'apparente trionfo dello storicismo nel XIX secolo si nasconde in realtà una radicale negazione della storia in nome di un ideale di conoscenza modellato sulle scienze naturali.

Contro di esso ha buon giuoco la critica levistraussiana, che mostra la natura cronologica e discontinua del codice storiografico («la pretesa di una continuità storica oggettiva e indipendente dal codice è assicurata solo con tracciati fraudolenti e la storia finisce con lo svolgere nel sistema della nostra conoscenza la funzione di un vero e proprio mito») e rifiuta «l'equazione di storia e umanità, che si pretende di imporre allo scopo inconfessato di fare della storia l'ultimo rifugio di un umanesimo trascendentale».

Non si tratta però di abbandonare la storia, ma di accedere a una concezione piú autentica della storicità.

V.

Hegel pensa il tempo secondo il modello aristotelico dell'istante puntuale. Al *nŷn* aristotelico, egli fa corrispondere l'*ora*, e, come Aristotele pensava al *nŷn* come *stigmê*, cosí egli pensa l'*ora* come punto. Questo *ora*, che «non è altro che il trapasso del suo essere in niente e del niente nel suo essere», è l'eternità come «vero presente». L'implicazione di rappresentazioni spaziali e esperienza temporale, che domina la concezione occidentale del tempo, è svolta da Hegel nel senso di concepire il tempo come negazione e superamento dialettico dello spazio. Mentre il punto spaziale è semplice negatività indifferente, il punto temporale, cioè l'istante, è la negazione di questa negazione indifferenziata, il superamento dell'«immobilità paralizzata» dello spazio nel divenire. Esso è perciò, in questo senso, negazione della negazione.

Definendo in questo modo il tempo come negazione

della negazione, Hegel non fa che portare alle estreme conseguenze l'esperienza nullificata del tempo implicita nella sua determinazione come successione continua di istanti puntuali. «Il tempo – egli scrive in un passo dell'*Enciclopedia* in cui vibra ancora, coscientemente assunta e pacificata, l'inquietudine agostiniana di fronte all'essenza inafferrabile del tempo, – è l'essere che mentre è, non è e, mentre non è, è: il divenire intuito». Come tale, esso è formalmente identico all'uomo, quest'essere negativo che «è ciò che non è e non è ciò che è». Anzi, forse proprio perché Hegel pensa il tempo secondo il modello dell'istante puntuale della metafisica, egli può far tanta parte, nel suo sistema, a quella «potenza del negativo», che egli vede all'opera nello spirito umano e di cui fa il centro motore della dialettica. Ciò che, nel sistema hegeliano, si esprime nell'identità formale del tempo e dello spirito umano, intesi entrambi come negazione della negazione, è il legame – che resta ancora da interrogare – fra l'esperienza nullificata del tempo dell'uomo occidentale e la potenza negatrice della sua cultura. Solo una cultura che aveva una simile esperienza del tempo, poteva fare della negazione l'essenza dello spirito umano e non si comprende il vero significato della dialettica hegeliana se non la si mette in relazione con la concezione del tempo di cui è solidale. Poiché la dialettica è innanzitutto ciò che permette di contenere e raccogliere in unità (*dia-légesthai*) il *continuum* degli istanti negativi e inafferrabili.

Tuttavia, in Hegel, l'origine del tempo e il senso della sua identità formale con lo spirito non sono interrogati come tali. Il tempo appare semplicemente «come la necessità e il destino dello spirito in sé non compiuto». Lo spirito deve *cadere* nel tempo. «È conforme al concetto dello spirito – si legge ne *La ragione nella storia* – che l'evoluzione della storia si produca nel tempo». Ma poiché il tempo è, come abbiamo visto, «l'essere che mentre è, non è e, mentre non è, è», l'Assoluto può essere vero solo come «risultato» e la storia, che è «lo spirito alienato nel tempo», è essenzialmente *Stufengang*, un processo che avanza per gradi; come alienazione dell'alienazione, essa è il «calvario» e il «ritrovamento» dello spirito asso-